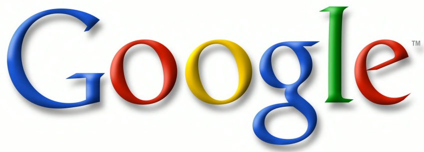









BODLEIANA BIBLIOTHECA

Krug's
gesammelte Schriften.

Achter Band.

Dritte Abtheilung.

Philosophische Schriften.

Zweiter Band.

Leipzig,
Verlag von Friedrich Fleischer.
1839.

Philosophische Schriften

von

D. Wilhelm Traugott Krug,
Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig und Ritter
des K. Sächsischen Zivil-Verdienstordens.

Zweiter Band.

Leipzig,
Verlag von Friedrich Fleischer.
1839.

Inhalt dieses Bandes.

VII.

Entwurf
eines
neuen Organon's
der Philosophie
oder
Versuch
über die Prinzipien
der
philosophischen Erkenntniß.

Τι πρωτον εϛιν εργον του φιλοσοφουντος; — Αποβαλειν οιησιν.
Arrian.

(Erschien zuerst: Meißen, 1801. 8.)

Vorrede zur ersten Auflage, zugleich als Einleitung.

Nicht ohne Schüchternheit und dennoch auch mit einer gewissen Zuversicht übergiebt der Verfasser gegenwärtigen Versuch dem philosophirenden Publikum. Mit Schüchternheit — in Rücksicht auf eigne Kräfte, auf die Schwierigkeit der in dieser Schrift angestellten Untersuchung, auf das allgemeine Mistrauen, welches nach so vielen mislungenen Versuchen, der Philosophie ein sicheres Fundament zu geben, gegen jeden neuen Versuch der Art im gelehrten Publikum zu herrschen scheint, und auf die Art und Weise, wie bisher über die an sich humanste und liberalste Wissenschaft und deren Fundament von erhitzten Kämpfern auf beiden Seiten gestritten worden. Mit Zuversicht aber — in Rücksicht auf das ernstliche Nachdenken, welches der Verfasser seit mehren Jahren diesem Gegenstande gewidmet hat, auf die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der darüber anzustellenden Untersuchung, auf den Geist des Zeitalters, der jenes Mistrauens ungeachtet doch nichts ungeprüft lässt, was einige Aufmerksamkeit zu verdienen scheint, und auf die edleren Män-

Vorrede zur ersten Auflage, zugleich als Einleitung.

Nicht ohne Schüchternheit und dennoch auch mit einer gewissen Zuversicht übergiebt der Verfasser gegenwärtigen Versuch dem philosophirenden Publikum. Mit Schüchternheit — in Rücksicht auf eigne Kräfte, auf die Schwierigkeit der in dieser Schrift angestellten Untersuchung, auf das allgemeine Mistrauen, welches nach so vielen mislungenen Versuchen, der Philosophie ein sicheres Fundament zu geben, gegen jeden neuen Versuch der Art im gelehrten Publikum zu herrschen scheint, und auf die Art und Weise, wie bisher über die an sich humanste und liberalste Wissenschaft und deren Fundament von erhitzten Kämpfern auf beiden Seiten gestritten worden. Mit Zuversicht aber — in Rücksicht auf das ernstliche Nachdenken, welches der Verfasser seit mehren Jahren diesem Gegenstande gewidmet hat, auf die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der darüber anzustellenden Untersuchung, auf den Geist des Zeitalters, der jenes Mistrauens ungeachtet doch nichts ungeprüft lässt, was einige Aufmerksamkeit zu verdienen scheint, und auf die edleren Män-

ner aller Parteien, in welchen das Gefühl für Humanität und Liberalität im Denken und Mittheilen des Gedachten auch während des heftigsten Kampfes nicht erstickt ist.

Daß die Untersuchung über die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß — das Fundament der Philosophie — die wichtigste und nothwendigste, zugleich aber auch die schwierigste in der gesammten Philosophie sei, wird nicht leicht jemand bezweifeln, dem das wahre Wohl dieser Wissenschaft am Herzen liegt, und der jene Untersuchung jemal für sich selbst ernsthaft angestellt hat. Muß nicht, ehe man weiß, ob es überhaupt Prinzipien der philosophischen Erkenntniß giebt und welche sie sind, alles Philosophiren höchst unsicher und schwankend sein, und muß nicht der Philosophirende dabei gleichsam im Finstern herumtappen? — Müssen aber nicht die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß selbst erst durch Philosophiren gesucht werden, und wie darf man hoffen, dasjenige zu finden, was man, um mit Sicherheit suchen zu können, schon gefunden haben müsste? —

Um nun bei dieser sonderbaren Lage der Sachen nicht gleich anfangs zurückgeschreckt zu werden und an dem Erfolge ganz zu verzweifeln, kommt dem Philosophirenden zweierlei zu statten. Einmal — daß, wenn es anders Prinzipien der philosophischen Erkenntniß giebt, diese nicht allzuweit entlegen sein können, sondern ihm vielleicht schon längst dunkel vorgeschwebt und seine Schritte geleitet haben, ob er sie gleich nicht als Prinzipien deutlich und bestimmt dachte oder anerkannte. Sodann — daß die Schwierigkeit der Untersuchung ihm gerechte Ansprüche auf die Nachsicht Andrer giebt, wenn er diese Nachsicht nicht selbst durch diejenigen Ansprüche verwirkt, die er auf die Bewundrung und Selbdemüthigung Andrer vor seinem eignen hohen Genius macht.

Der Verfasser, weit entfernt solche Ansprüche zu machen, hält gleichwohl seine Arbeit nicht für unnütz und überflüssig; es würde ja sonst höchst unbescheiden sein, sie dennoch dem Publikum vorzulegen. Er glaubt vielmehr, dadurch der Wissenschaft, von welcher die Rede ist, einen wesentlichen Dienst geleistet zu haben. Dieser Glaube setzt bei einer Schrift über die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß die Ueberzeugung voraus, daß entweder dergleichen Prinzipien noch gar nicht da seien, oder es wenigstens an einer deutlichen, bestimmten und vollständigen Einsicht in dieselben noch fehle. Welcher von beiden Fällen stattfinde, wird dem Leser aus der Schrift selbst hoffentlich einleuchten, wenn er sich die Mühe geben will, den Verfasser bei seiner philosophischen Wanderung bis an's Ende zu begleiten. Vorläufig also nur so viel.

Der menschliche Geist hat schon Jahrtausende philosophirt; es fiel ihm aber anfangs gar nicht ein, nach Prinzipien des Philosophirens selbst zu fragen. Er schweifte frei mit seinem Nachdenken umher und heftete seinen Blick beliebig auf mancherlei Gegenstände. Nur nach und nach fühlte man das Bedürfniß, sich zu Prinzipien zu erheben, indem man auf dem analytischen Wege von dem gegebnen Bedingten immerfort die Bedingungen suchte, um so vielleicht die höchsten und letzten Gründe und die darauf sich beziehenden Grundsätze zu erreichen. Dieses Bedürfniß der Prinzipien aber hat man in der philosophischen Welt nie dringender gefühlt und nie eifriger zu befriedigen gesucht, als in den neuesten Zeiten, seitdem die kantische Kritik in der philosophischen Denkart und Methode eine totale Reform begründet hat. Wie weit hat es denn nun die philosophirende Vernunft in jenem Bestreben vor und nach dieser merkwürdigen Epoche gebracht? — Das ist sicher, ohne leitende Prinzipien, und zwar echte und gültige Prinzipien, war die

philosophirende Vernunft nie; denn sie hat ja so vieles Wahre und Gute herausgebracht, was ewig wahr und gut bleiben wird, und worüber schon jetzt und seit langen Zeiten die meisten und edelsten Denker einig sind und waren. Solche Resultate aber können nicht ohne *gewisse* Prinzipien zu Stande kommen. Allein welches sind diese Prinzipien und wo sind sie zu finden? wer hat sie uns gezeigt und aufgestellt? — Man hört wohl von manchen Seiten rufen: Hier ist Christus, und da ist Christus? Wer aber der rechte Messias sei, dürfte schwer zu entscheiden sein.

Der Verfasser war sonst des Glaubens — und er schämt sich dieses Geständnisses nicht — in der *Vernunftkritik* seien jene Prinzipien genau und vollständig entwickelt; hier sei das Höchste und Letzte in der philosophischen Erkenntniß unverkennbar dargelegt. Allein wiewohl er noch jetzt jenes Meisterwerk philosophischer Forschung innig und dankbar bewundert, wiewohl er fest überzeugt ist, daß der Urheber desselben mit einer seltnen Energie und Originalität die Philosophie, durch eine der chemischen ähnliche Scheidung des Transzendentalen in der Erkenntniß von dem Empirischen, ihrem Ziele weiter, als bis dahin von irgend einem Philosophen der alten und neuen Welt geschehen war, entgegengeführt und zu einem künftigen Gebäude derselben eine Menge der brauchbarsten, mit echt kritischem Geiste gesichteten, Materialien herbeigeschafft hat: so ist der Verfasser doch ebenso fest und innig überzeugt, daß die Kritik, was auch *jetzt* ihr Urheber, durch ungerechte Angriffe veranlasst, dagegen sagen möge, nicht mehr als *Propädeutik* zum Systeme sei; was sie auch den *ursprünglichen* Erklärungen zufolge nur sein sollte. *) Auch ist der Verfasser überzeugt, daß ge-

*) „Die Kritik ist die nothwendige *vorläufige* Veranstal-
„*tung* zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft,
„die nothwendig dogmatisch, und nach der strengsten Foderung syste-

rade der Punkt über die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß der faule Fleck der kantischen Philosophie sei, und daß die Kritik hierüber eigentlich nichts Zuverlässiges und Zusammenhangendes bestimmt habe. Sie hat vielmehr, wie alle andre Philosophieen, stillschweigend gewisse Prinzipien vorausgesetzt und ihrem Räsonnement zum Grunde gelegt, die auch wohl gültig sein mögen und zum Theile wenigstens gültig sein müssen, wenn irgend etwas Wahres in ihr enthalten sein soll. Aber sie hat nirgend deutlich und bestimmt angezeigt, wo und wie diese Prinzipien zu suchen und zu finden seien; sie hat sich nicht einmal darüber erklärt, ob sie nur Eines oder Mehre annehme, und welches dieselben seien. Dieß hat auch schon Reinhold — der edle Wahrheitsforscher, den mein Herz liebt, wie mein Verstand ihn achtet — eingesehn und eingestanden. Er fühlte sehr wohl, woran es der kritischen Philosophie

---

„matisch ausgeführt werden muß." S. Kant's Kritik der reinen Vernunft, Vorr. zur 2. Aufl. S. 36. Ferner: „Die Philosophie der reinen Vernunft ist entweder Propädeutik (Vorübung) „und heißt Kritik, oder — das System der reinen Vernunft „(Wissenschaft) und heißt Metaphysik." S. Ebendaselbst, Methodenl. S. 869. vergl. mit der Einleit. S. 24—30. Wo hat nun der Urheber der Kritik ein solches System aufgestellt? Die von ihm sogenannte Metaphysik der Sitten ist nichts als praktische Philosophie. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft aber sind nichts als ein Theil der angewandten spekulativen Philosophie, wiefern sie auf metaphysischen Grundsätzen beruht. Uebrigens hat K. vollkommen Recht, wenn er sagt: „Wissenschaft, kritisch gesucht und methodisch eingeleitet, ist die enge Pforte, „die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden „wird, was man thun, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen „soll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen soll, gut und „kenntlich zu bahnen und Andre vor Irrwegen zu sichern; eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, „an deren subtiler Untersuchung das Publikum keinen Antheil, wohl „aber an den Lehren zu nehmen hat, die ihm, nach einer solchen „Bearbeitung, erst recht hell einleuchten können."

und der Philosophie überhaupt fehle, und suchte diesem Bedürfnisse werkthätig abzuhelfen. Seine Theorie des Vorstellungsvermögens ist freilich den Weg alles Fleisches gegangen und er hat sie selbst zurückgenommen; aber sein Verdienst um die Philosophie ist bleibend, weil er zuerst auf jenes Bedürfniß recht dringend aufmerksam machte, und sich dem Ziele vielleicht mehr genähert hätte, wenn er nicht von einer gewissen Voraussetzung ausgegangen wäre, deren Grundlosigkeit der folgende Versuch hoffentlich außer Zweifel setzen wird. Ihm folgte Fichte, ein Mann von überwiegender Macht des philosophischen Geistes, der von dem Gefühle jenes Bedürfnisses nicht minder lebhaft ergriffen war. Aber so vielen Tief- und Scharfsinn er auch aufgewendet hat, um jenes Bedürfniß zu befriedigen, so musste ihm doch sein Unternehmen aus demselben Grunde mislingen, aus welchem es seinem Vorgänger mislungen war; und sein System wird als solches (wiewohl sonst seine Schriften viel wahr Gedachtes und trefflich Gesagtes enthalten, und weder ihr Urheber noch sein System den Haß verdient, den Manche dagegen zu hegen scheinen) dennoch über kurz oder lang eben den Weg wandeln, welchen die Theorie des Vorstellungsvermögens gewandelt ist. Aehnliche Versuche haben vor und mit und nach ihm mehre talentvolle und achtungswürdige Männer gemacht, entweder um die kritische Philosophie tiefer zu begründen oder auf ihren Ruinen ein neues Gebäude zu errichten. Aber es hat bis jetzt noch keinem gelingen wollen, ich will nicht sagen, aller, sondern nur der meisten oder bedeutendsten Denker Beifall zu gewinnen; ja nicht einmal so viel hat ihnen gelingen wollen, sich diesen Denkern auch nur gehörig verständlich zu machen, was doch in der That das Wenigste zu sein scheint, was man von einem philosophischen Schriftsteller erwarten und fodern kann. Daher besteht auf dem Gebiete der Phi-

losophie noch bis. auf den heutigen Tag die vollkommenste Anarchie, und Viele suchen sogar in dieser Anarchie das Heil der Wissenschaft; bis auf den heutigen Tag ist man noch uneinig über Begriff, Inhalt und Umfang der Philosophie; bis auf den heutigen Tag klagt man noch über das undurchdringliche Dunkel, das auf den meisten und wichtigsten philosophischen Untersuchungen ruhe, wiewohl Manche in dieser Dunkelheit sich selbst zu gefallen und fast absichtlich in Hieroglyphen zu schreiben scheinen, um einen desto tiefern Sinn ahnen und den hohen Schwung, den ihr Geist nimmt, ohne daß fremde Geister ihm folgen können, bewundern zu lassen. Gleichwohl scheint nichts gewisser, als daß, wenn jemand sagte: Sehet hier, dieß sind die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß! — und er träfe wirklich das Wahre und Richtige, was von den Philosophen von jeher gesucht worden ist und ihnen stets bald mehr bald weniger dunkel vorgeschwebt hat, und er redete dabei nicht eine ganz ungewöhnliche und räthselhafte Sprache — daß, sag' ich, dann jeder von Natur nicht ganz Verwahrloste und im abstrakten Denken nicht ganz Ungeübte die aufgezeigten Prinzipien als die wahren und richtigen erkennen und zulassen müsste. Denn was allen denkenden Köpfen gemein ist und gemein sein soll, das muß auch allen mittheilbar und annehmbar sein. Wenn es daher überhaupt Prinzipien der philosophischen Erkenntniß giebt, und wenn es nicht eine absolute Unmöglichkeit ist, sie zu finden und anzugeben (was doch ebenso gut oder übel wäre, als wenn es gar keine gäbe): so müssen sie auch wohl, sobald sie gefunden und angegeben sind, von allen Verständigen verstanden und anerkannt werden können; besonders wenn durch die Philosophie auch die übrigen Wissenschaften erleuchtet oder wohl gar reformirt werden sollen. Es ist aber unleugbare Thatsache, daß noch immer die vorzüglichsten und, so viel man darüber urtheilen

ein vollständiges System der Philosophie geben, wenn gleich allgemeingültige und allgemeingeltende Prinzipien dazu gegeben wären, geschweige denn, wenn sie erst noch gefunden werden sollen.

In dieser Hinsicht hofft nun auch der Verfasser nicht bloß für gegenwärtigen Versuch, sondern auch für das, was er dem gemäß künftig leisten möchte, die Nachsicht des philosophischen Publikum's zu erhalten. Er bittet aber ebendieser künftigen Leistungen wegen zugleich um sorgfältige und genaue Prüfung. Auch etwas strenge Richter perhorreszirt er nicht, wenn sie nur ihre Sentenz gehörig motiviren und einen guten Willen für Beförderung der Wissenschaft dabei zeigen. Der Verfasser wird von allem gewissenhaften Gebrauch machen.

---

§. 1.
Es muß Prinzipien der philosophischen Erkenntniß geben.

Dieser Satz soll weiter nichts ausdrücken, als den subjektiven Entschluß, Prinzipien der philosophischen Erkenntniß zu suchen, weil, wenn man nicht voraussetzen wollte, daß es dergleichen gebe, man auch nicht danach forschen wollen könnte. Was der obige Satz aussagt, lässt sich also gar nicht demonstriren, sondern nur schlechthin postuliren. Dieß will soviel sagen. Ich kann nicht, eh' ich weiß, welches die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß sind, beweisen, daß es dergleichen gebe; denn jeder Beweis eines Satzes ist nichts andres als eine Ableitung desselben aus einem Prinzipe oder eine Zurückführung desselben auf ein Prinzip, und zwar, wenn der Beweis gründlich und vollständig sein soll, auf ein Prinzip, das kein andres weiter voraussetzt, mithin auf einen Satz, der unmittelbar wahr und gewiß ist, oder dessen Gültigkeit durch sich selbst einleuchtet, der folglich eines Beweises nicht nur unfähig, sondern auch unbedürftig ist — kurz, ein A, das nicht bloß ein relatives, sondern ein absolutes A ist. Die Wahrheit der Behauptung: Es giebt Prinzipien der philosophischen Erkenntniß, lässt sich also nicht logisch, sondern nur faktisch darthun, indem man jene Prinzipien aufzeigt oder vorlegt. Ich kann aber doch mit Recht fodern, daß jedermann diesen Satz gelten lasse, wenigstens problematisch zum Behufe meiner Nachforschung, weil ich, wie gesagt, ohne jene Voraussetzung gar nichts suchen könnte. Wollte dennoch jemand das Ge-

zipien der philosophischen Erkenntniß, also einer solchen, die durch Philosophiren zu Stande kommt. Das Philosophiren aber ist auch etwas in uns selbst, eine innere Thätigkeit. Also wir sind es, die wir die philosophische Erkenntniß durch Philosophiren in uns selbst hervorbringen. Folglich kann dasjenige, was dieser Erkenntniß zum Grunde liegt und woraus sie entspringt, nicht außer, sondern bloß in uns angetroffen werden. Wir werden daher, wenn wir jene Prinzipien finden wollen, einstweilen von allem Aeußern abstrahiren und bloß auf uns selbst, auf das Innere, reflektiren müssen, um durch diese Reflexion zu dem, was wir suchen, zu gelangen.

Wem aber dieser Paragraph überflüssig scheinen möchte, weil es sich von selbst verstehe, daß die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß in uns liegen müssen, der erinnere sich nur, daß es Philosophen gegeben hat, welche die menschliche Seele als eine unbeschriebne Wachstafel ansahen und daher alles, was in der menschlichen Seele angetroffen wird, aus den Eindrücken ableiteten, welche das Aeußere auf das Innere macht. Diese mussten also, wenn sie konsequent verfahren wollten, die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß schlechterdings im Aeußern suchen, wenn sie auch hinterher dem Innern, ich weiß nicht welchen, Antheil daran zuerkannten. Ob jene Ansicht richtig sei, wird sich aus der Folge der Untersuchung von selbst ergeben. Wir wollten hier bloß andeuten, wo wir die Prinzipien suchen, und warum wir sie da suchen *).

---

*) Wenn hier vom Aeußern und Innern, und in der Folge vom Objektiven und Subjektiven die Rede ist: so nehmen wir einstweilen die Sache so, wie sie nach der gemeinen Vorstellungsart genommen wird. Ob diese Vorstellungsart auch philosophisch richtig sei, d. h. ob das Aeußere und Objektive ein Reales oder ein bloß Ideales sei, bleibt vor der Hand dahingestellt. Es wird aber im Folgenden davon ausführlich gesprochen werden.

§. 3.

Unter Prinzipien der philosophischen Erkenntniß kann man entweder Real- oder Idealprinzipien, und unter den letzten entweder Material- oder Formalprinzipien verstehn.

Erstlich: Realprinzip nennen wir hier das, was man sonst auch principium essendi, und Idealprinzip das, was man principium cognoscendi nennt. Realprinzip der philosophischen Erkenntniß ist also dasjenige, was philosophische Erkenntniß überhaupt möglich macht, der innere Grund, die Quelle der philosophischen Erkenntniß. Dieses Prinzip kann nur ein einziges sein. Idealprinzip der philosophischen Erkenntniß hingegen ist dasjenige, was zur Ableitung bestimmter philosophischer Erkenntnisse, es sei der Materie oder der Form nach, gebraucht wird, ein in das System der Erkenntniß überhaupt gehöriger Satz, der zur Begründung oder Bestimmung anderer Sätze dienen kann, ein Grund-Satz. Dieser Prinzipien kann es mehre geben; sie müssen aber alle auf jenes Prinzip, als ihre gemeinschaftliche Quelle, bezogen werden können.

Zweitens: Wenn durch Philosophiren eine gewisse Erkenntniß zu Stande kommen soll, welche die philosophische heißt, und ebendadurch eine Wissenschaft, welche Philosophie heißt: so gehört dazu a. ein Wissen von etwas, das als Gegenstand dieser Erkenntniß angesehn wird, und b. eine bestimmte Art und Weise dieses Wissens, ein systematisches oder wissenschaftliches Wissen. Soll es nun außer dem Realprinzipe der philosophischen Erkenntniß auch Idealprinzipien derselben geben: so muß es geben theils Prinzipien der philosophischen Erkenntniß, als eines Wissens überhaupt, theils Prinzipien derselben, als eines wissenschaftlichen Wissens. Jene bestimmen den Gehalt der philosophischen Erkenntniß, und können daher Materialprinzipien heißen, diese die Gestalt derselben, und können daher Formalprinzipien

heißen. Jene könnte man auch Prinzipien des Philosophirens, diese Prinzipien der Philosophie nennen.

Dieser Unterschied ist wichtig und durchgreifend für unsre ganze Untersuchung. Die Vernachlässigung desselben scheint die vornehmste Ursache zu sein, daß man bisher über die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß nicht hat einig werden können. Insonderheit ist daraus der Fehler entstanden, daß Manche die gesammte philosophische Erkenntniß nach Gehalt und Gestalt aus Einem Satze abzuleiten suchten, daß sie die ganze Philosophie mit allen ihren Grund- Lehr- und Folgesätzen auf Ein Prinzip erbauen wollten, ohne vorher die Möglichkeit eines solchen Unternehmens überlegt und sich die wesentliche Frage vorgelegt zu haben, ob jenes Prinzip ein Real- oder Idealprinzip, und im letzten Falle ein Material- oder Formalprinzip sein sollte. So macht' es die Theorie des Vorstellungsvermögens, indem sie den Satz: Im Bewusstsein wird die Vorstellung von Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen, als Prinzip annahm. So macht' es auch die Wissenschaftslehre, indem sie den Satz: A = A oder Ich = Ich, an die Spitze der Philosophie stellte. Jenes ist eigentlich ein materiales, dieses ein formales Prinzip, und beide können in gewisser Hinsicht als Prinzipien gelten, wie sich in der Folge zeigen wird; nur sind sie untauglich zu dem Gebrauche, der in den genannten Systemen davon gemacht wurde. Denn es ist schlechterdings unmöglich, alle Sätze der Philosophie, welche in Ansehung ihrer Materie und Form so unendlich mannigfaltig sind, aus einem und demselben Prinzipe abzuleiten. Denn da müsste man durch eine bloße fortgesetzte Analyse desselben alle Sätze der Philosophie (z. B. die Sätze: In jedem kategorischen Schlusse dürfen nur drei Hauptbegriffe sein — Alles Geschehene hat seine Ursache — Du sollst nicht lügen — Es ist ein Gott, u. s. w.) finden können. Man müsste sich also vorstellen, daß alle diese Sätze in dem Prinzipe gleichsam eingewickelt oder eingeschachtelt wären, und es mithin nur einer geschickten Ausschälung bedürfte, um dasjenige deutlich zu erkennen, was man schon in dem Prinzipe, obwohl ganz dunkel, ge-

dacht habe *). Allein die Philosophie kommt, wie jede andre Wissenschaft, nicht analytisch (per evolutionem) allein, sondern auch synthetisch (per epigenesin) zu Stande. Man muß immerfort mehre Sätze mit einander verbinden und auf einander beziehn, wenn man neue Wahrheiten erzeugen d. h. anderweite Sätze hervorbringen will, die an Materie und Form von den vorhergehenden verschieden sind. Es bedarf also zur Produkzion der Philosophie mehrer Prinzipien, und diese aufzusuchen, ist unser Zweck. Wir bemerken hier nur noch, daß eben jenes Verfahren in der Philosophie, die ganze Wissenschaft auf Einen Grundsatz erbauen zu wollen, zur Einseitigkeit und Willkür im Philosophiren verleitet, und so am Ende zum Dogmatismus führt; wovon selbst die angeführten beiden Systeme den auffallendsten Beweis geben, obwohl ihre Urheber gegen den Dogmatismus sehr eifrig kämpften und ihn durch ihre Systeme mit der Wurzel ausgerottet zu haben glaubten. Da sie aber von jener falschen Voraussetzung ausgingen: so setzten sie bloß an die Stelle des alten Dogmatismus einen neuen, und wurden ebendadurch auch zur Inkonsequenz verleitet. Denn indem sie beim Fortschritte der Untersuchung die Unmöglichkeit fühlten, alles aus Einem Grundsatze ab-

*) In der bekannten Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 22. und 23. (Aufl. 2.) heißt es ausdrücklich, daß durch den absolut ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre „alle „möglichen folgenden Sätze, unmittelbar oder mittelbar, dem Gehalte „oder der Form nach, bestimmt werden — gleichsam schon in ihm ent„halten liegen.“ Und weiterhin: „Die Wissenschaftslehre soll nicht nur „sich selbst, sondern auch allen möglichen übrigen Wissen„schaften ihre Form geben, und die Gültigkeit dieser Form für alle „sicher stellen. Dieses lässt sich nun nicht anders denken, als unter der „Bedingung, daß alles, was Satz irgend einer Wissenschaft „sein soll, schon in irgend einem Satze der Wissenschafts„lehre enthalten, und also schon in ihr in seiner gehöri„gen Form aufgestellt sei.“ Diesen beiden Aeußerungen zufolge müssten also nicht nur die obigen Sätze, sondern auch die Sätze: Das Wasser friert im Winter, der Phosphor leuchtet im Dunkeln, Alexander war ein großer Krieger, und Cicero ein großer Redner u. s. w. in dem Satze A = A oder Ich = Ich enthalten sein. Wie dieß zugehen solle, möchte schwer zu begreifen sein.

zuleiten: so nahmen sie, um nur von der Stelle zu kommen, unvermerkt und stillschweigend andre Prinzipien zu Hülfe, wie sie dieselben eben brauchten. So hieß es auch hier: Incidit in Scyllam etc. *)

§. 4.

Das Realprinzip der philosophischen Erkenntniß ist das philosophirende Subjekt oder das Ich, wiefern es sich selbst zum Objekte der Erkenntniß macht.

Das Realprinzip der philosophischen Erkenntniß kann, im Allgemeinen betrachtet, kein andres sein, als das

*) Ich zweifle demnach sehr, daß man aus dem „magischen „Kreise," in welchen uns die Untersuchung über die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß versetzen soll, jemal durch die „Annahme" herauskommen werde, „daß es Ein oberstes absolutes Prinzip „gebe, durch welches mit dem Inhalte des obersten Grundsatzes, also „mit dem Inhalte, der Bedingung alles andern Inhalts ist, nothwendig „auch seine Form, die Bedingung aller Form ist, gegeben wird, so daß „sich beide einander wechselseitig begründen, und auf diese Art der oberste „Grundsatz nicht nur den gesammten Inhalt und die gesammte „Form der Philosophie ausdrückt, sondern sich ebendadurch auch selbst „seinen eigenthümlichen Inhalt und seine eigenthümliche Form giebt." S. Schelling über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, S. 18. Wenn nun der genannte Verfasser weiterhin (S. 20.) sagt, daß „in den einzelen abgeleiteten Sätzen „nur der Inhalt oder nur die Form durch den obersten bestimmt sei," so entsteht natürlich die Frage: Wodurch wird in einem abgeleiteten Satze die Form bestimmt, wenn in ihm nur der Inhalt durch den obersten Grundsatz bestimmt ist, und umgekehrt, wodurch wird in jenem der Inhalt bestimmt, wenn durch diesen nur die Form bestimmt ist? — Doch wohl durch ein anderweites Prinzip, das ich zu Hülfe nehme und das eben macht, daß der abgeleitete Satz an Inhalt oder Form von dem verschieden ist, von welchem er abgeleitet worden. Uebrigens geb' ich gern zu, was in der Anmerkung zu S. 20. gesagt wird, daß auch „nicht zwei Grundsätze, deren einer ein materialer, der andre „ein formaler ist, als oberste Bedingungen aller Wissenschaft aufge„stellt werden können." Aber daraus folgt nur nicht, „daß es nur „Ein oberstes absolutes Prinzip gebe." Daß aber auch ohne dieß die Wissenschaft „Einheit" haben könne, wird aus dem Folgenden erhellen

Realprinzip der menschlichen Erkenntniß überhaupt. Denn auch die philosophische Erkenntniß gehört mit zur menschlichen Erkenntniß. Nun ist das principium essendi der Erkenntniß überhaupt unstreitig das erkennende Subjekt, oder das Ich, wiefern es erkennt; denn wäre kein solches Subjekt da, so wäre auch keine Erkenntniß da; der innere Grund, die eigentliche Quelle der Erkenntniß, wiefern sie eben Erkenntniß ist, muß also jenes Subjekt sein, gesetzt auch, daß es seine Erkenntniß auf ein von ihm selbst verschiednes, ihm selbst entgegengesetztes Objekt — ein Nichtich — bezöge, und dieses etwan als äußere Bedingung der Entstehung der Erkenntniß voraussetzte *). Wenn nun das Realprinzip der philosophischen Erkenntniß, im Allgemeinen betrachtet, einerlei ist mit dem Realprinzipe der Erkenntniß überhaupt, die philosophische Erkenntniß aber sich doch ebendadurch, daß sie philosophisch ist, von der menschlichen Erkenntniß überhaupt unterscheiden muß: so muß das Realprinzip der philosophischen Erkenntniß sein das durch Philosophiren erkennende Subjekt oder das Ich, wiefern es philosophirt. Wenn aber das Ich philosophirt, so thut es nichts andres, als daß es sich selbst zum Gegenstande seiner Untersuchung macht, um sich selbst zu erkennen; wenigstens muß es mit dieser Untersuchung den Anfang machen, wenn es gründlich über irgend etwas Andres Untersuchungen anstellen will, weil es diese Untersuchungen nur durch sich selbst anstellen, mithin das Andre nur durch sich selbst erkennen

*) Ich habe die Ausdrücke: Ich und Nichtich, gebraucht und werde sie ferner brauchen, weil sie die ihnen entsprechen sollenden Begriffe mit der präzisesten Bestimmtheit andeuten, und also verdienen, in die philosophische Kunstsprache aufgenommen zu werden. Innerhalb der Schule gebraucht können sie nichts Lächerliches haben; außerhalb derselben werden nicht sie, sondern diejenigen lächerlich, welche einen verkehrten Gebrauch davon machen, wie dieß bei allen Kunstwörtern der Fall ist, wenn sie am unrechten Orte gebraucht werden, weil dieß den Pedanten ankündigt. Uebrigens versteht sich von selbst, daß man jene Ausdrücke wohl in der Schule überhaupt brauchen könne, ohne dadurch derjenigen Schule zu huldigen, die sie zuerst brauchte.

kann, folglich von der Erkenntniß des erkennenden Subjektes ausgehen muß, um für jede andre Erkenntniß eine feste Basis zu haben. Wir werden also mit Recht das Ich, wiefern es sich selbst zum Objekte der Erkenntniß macht, als Realprinzip der philosophischen Erkenntniß ansehn können. Denn ebendieses Ich ist es, welches die philosophische Erkenntniß durch jene freie auf sich selbst gerichtete Thätigkeit, welche man Philosophiren nennt, in sich selbst schafft und hervorbringt. Wenn daher Philosophie Produkt des Ichs ist — und wessen Produkt soll sie sonst sein? — so muß das Ich, als Produzent, principium reale seu essendi der Philosophie sein.

Die neueste Philosophie behauptet nun bekanntlich ebenfalls: „Das Ich ist Prinzip der Philosophie." (S. Schelling vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. Tübingen 1795. 8). Allein man sieht aus ihren Erklärungen über diese Behauptung, daß sie das Ich nicht bloß als Real- sondern auch als Idealprinzip, und zwar in der letzten Hinsicht sowohl als Material- wie auch als Formalprinzip ansieht, indem sie den Satz: Ich = Ich, als das Eine oberste absolute Prinzip aufstellt, aus welchem der gesammte Inhalt und die gesammte Form der Philosophie deduzirt werden könne und müsse. Daß dieß nicht möglich sei, ist schon dargethan worden. Wir nehmen also hier das Ich bloß als Realprinzip der philosophischen Erkenntniß an, und zwar nicht das Ich überhaupt, wiefern es irgend etwas erkennt, sondern wiefern es sich selbst mittels einer freien Abstrakzion und Reflexion zum Objekte der Erkenntniß macht *). Nur in

*) Man kann die Thätigkeit, durch welche das Ich sich selbst zum Gegenstande der Erkenntniß macht, wohl auch eine intellektuale Anschauung nennen. Denn Anschauung muß allerdings der philosophischen Erkenntniß zum Grunde liegen, wenn sie anders Erkenntniß sein soll, und nicht ein bloßes Spiel mit Begriffen oder ein leeres Gedankenspiel. Da nun jene Anschauung lediglich von der Selbthätigkeit des Ichs abhangt und absichtlich oder nach einem Zweckbegriffe hervorgebracht wird: so ist sie insofern zugleich

dieser Hinsicht kann das Ich eigentlich Subjekt-Objekt genannt werden; denn nur in und durch die philosophische Erkenntniß ist und wird das erkennende Subjekt sich selbst zum Objekte, in jeder andern Erkenntniß (z. B. der mathematischen, physikalischen, historischen, u. s. w.) ist das Ich nur Subjekt — und etwas von dem Ich selbst, als solchem, Verschiednes und ihm Entgegengesetztes, ein Nichtich, ist Objekt derselben. — Hieraus erhellet aber zugleich, daß, wenn auch der philosophischen Erkenntniß mehre Prinzipien zum Grunde gelegt werden, dadurch die Einheit der Erkenntniß, die Möglichkeit der Wissenschaft als eines fest verbundnen Ganzen von Erkenntnissen, nicht aufgehoben wird. Denn jene Mehrheit von Prinzipien bezieht sich bloß auf die Idealprinzipien, die materialen und formalen Grundsätze der Philosophie. Diese Prinzipien aber sammt der ganzen philosophischen Erkenntniß entspringen aus einem und demselben Realprinzipe, nämlich dem Ich. Dieses ist also der Eine, untheilbare und unwandelbare Punkt, der sie alle zusammenhält, und die gesammte philosophische Erkenntniß in Einem Wissen oder zur Wissenschaft vereinigt. Ebendiese Einheit der Wissenschaft und deren Möglichkeit wird in der Folge noch deutlicher erhellen, wenn von den Formalprinzipien, durch welche jene Einheit eigentlich zu Stande kommt, insonderheit die Rede sein wird.

Was ist aber das Ich selbst, und woher dieses Ich? — Man sieht leicht ein, daß diese Fragen als schlechterdings unbeantwortlich von der Hand gewiesen werden müssen, oder vielmehr, daß sie vernünftiger Weise gar nicht aufgeworfen werden können. Denn was die erste anlangt, so ist offenbar, daß, wenn das Ich Realprinzip alles Philosophirens, mithin auch alles Erklärens und Begreifens ist, vom Ich selbst keine Erklärung, durch die sein Wesen begriffen würde, gegeben, folglich auch nicht gefodert

intellektual. Zweideutig bleibt aber der Ausdruck immer, weil das Anschauen doch eigentlich keine Thätigkeit des Verstandes (intellectus) sondern des äußern oder innern Sinnes (sensus externi l. interni) ist.

werden kann. Da müsste man ja noch ein andres Realprinzip voraussetzen, wodurch das Ich erklärt und begriffen würde, bei welchem aber dann diese Nachfrage, was es eigentlich sei, von neuem entstehn würde. Man muß also, wenn man einmal etwas als Realprinzip der Philosophie gefunden hat, auf die weitere Erklärung desselben geradezu Verzicht leisten und eingestehn, daß es schlechterdings unbegreiflich sei, weil sonst des Nachfragens und Erklärens gar kein Ende sein und man ebendadurch zu erkennen geben würde, daß es gar kein Realprinzip der Philosophie gebe. Dieses Geständniß der Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit des Ichs entehrt auch den Philosophen nicht, weil er wenigstens zeigen kann, daß und warum es unerklärbar und unbegreiflich sei, weil folglich sein Geständniß nicht ein Beweis des willkürlichen Stillstandes im Erklären und Begreifen, nicht eine Folge der Faulheit der philosophirenden Vernunft, sondern nur der natürlichen und nothwendigen Beschränktheit derselben ist. Alle Philosophie muß zuletzt auf das Unerklärbare und Unbegreifliche stoßen, und die Nüchternheit und Besonnenheit des Philosophirens — die Weisheit im Streben nach Weisheit — besteht ebendarin, daß man das, was schlechthin unerklärbar und unbegreiflich ist, als solches anerkennt und sich nicht das Ansehn giebt, als wollte und könnte man alles erklären und begreifen *). Wollte man etwa sagen, das Ich ist dasjenige, was sich selbst fühlt oder denkt, oder — wie sich die neueste Philosophie ausdrückt — setzt: so liegt ja in jenem „sich selbst" schon das Ich als Realprinzip aller Thätigkeit, mithin auch aller Erkenntniß; denn Ichheit und Selbheit — wenn man diese Worte brauchen darf — bezeichnen ganz Ein und dasselbe. — Hieraus folgt nun auch, daß die zweite Frage ebenso unbeantwortlich ist. Indem das Ich sich selbst zum Objekte der Erkenntniß macht, denkt es sich als sich selbst

*) Selbst die neueste Philosophie, die sich jenes Ansehn zu geben schien, musste am Ende ihr Unvermögen eingestehn und konnte nicht leisten, was sie versprach. S. die Briefe über die Wissenschaftslehre, Br. 4. u. 5, und insonderheit die Briefe über den neuesten Idealismus, Br. 1. 2 u. 3. im vor. Bande Nr. V. u. VI.

schlechthin gegeben oder gesetzt, und muß sich so denken. Wollt' es sich selbst von etwas Anderem ableiten, so verlör' es ebendadurch seinen Charakter als Realprinzip der Erkenntniß. Es müsste dann, um sich selbst zu erkennen, erst jenes Andre, als sein Realprinzip, zu erkennen suchen; es könnte aber dieses Andre doch nur durch sich selbst erkennen; mithin müsst' es immer wieder von sich selbst ausgehn und anheben, folglich sich als sich selbst schlechthin gegeben oder gesetzt denken. Also hat die Frage: Woher das Ich? — so wenig einen vernünftigen Sinn, als jene: Was ist das Ich? Soll aber die Frage: Woher das Ich? — bezogen werden auf den Menschen entweder in physischer Hinsicht, als Naturprodukt, oder in religioser Hinsicht, als Geschöpf Gottes: so hat sie einen ganz andern Sinn, dessen Erörterung nicht hieher gehört. Sie würde auch in diesem Falle durch jene Formel sehr ungeschickt ausgedrückt sein. Wir reden hier bloß vom Ich, als Realprinzipe der philosophischen Erkenntniß, und dann hebt sich die Frage von selbst. — Noch könnte eine dritte Frage aufgeworfen werden, nämlich, ob dieses Ich „ein Etwas „sei, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden, „das schlechterdings niemal Objekt werden kann," mithin ob es bloß als „ein reines Thun oder Handeln," nicht als „ein Thätiges oder Handelndes" zu denken sei? Allein diese Frage kann erst im Folgenden beantwortet werden.

§. 5.

Die Materialprinzipien der philosophischen Erkenntniß muß das philosophirende Ich aus seinem eignen Bewusstsein schöpfen, indem dieselben in Sätzen bestehn, welche nichts als reine Thatsachen des Bewusstseins ausdrücken.

Das Ich ist sich seiner bewusst oder hat ein Bewusstsein von sich selbst, was will dieß sagen? — Es heißt nichts andres, als: Ich bin und weiß, daß ich bin. Man denkt sich, indem man sagt, daß man sich seiner

bewusst sei, eine Vereinigung dessen, daß man ist, und dessen, daß man weiß, daß man ist — eine Vereinigung, die schlechthin ist, weil sie ist, und schlechthin so ist, wie sie ist, weil sie so ist, d. h. von welcher man nicht angeben kann, warum oder wodurch und auf welche Weise sie zu Stande kommt. Man denkt sich also unter dem Bewusstsein eine ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens im Ich, eine Synthese, die ebendarum, weil sie ursprünglich ist, auch ihrem Grund und Wesen nach unerklärbar und unbegreiflich ist, mithin als absolut oder unbedingt angesehn werden muß. Alles Erklären und Begreifen ist nur in, mit und durch das Bewusstsein möglich — denn wer kein Bewusstsein hat, erklärt und begreift nichts — folglich lässt sich auch das Bewusstsein selbst nicht erklären und begreifen; denn ich müsste zum Behufe dieses Erklärens und Begreifens mir ein anderweites Bewusstsein geben können, und um auch dieses erklären und begreifen zu können, noch ein drittes, und sofort in's Unendliche. Ich kann also, weil das Bewusstsein, die ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens, unerklärbar und unbegreiflich ist, in mir selbst weder das Sein von dem Wissen, noch das Wissen von dem Sein ableiten; ich kann nicht sagen, wie das Sein zum Wissen, noch wie das Wissen zum Sein hinzukomme, sondern ich kann bloß schlechthin sagen: Ich bin und weiß, daß ich bin. Wenn nun in mir die Ableitung des Wissens vom Sein und des Seins vom Wissen unmöglich ist, d. h. wenn ich mein eignes Sein nicht aus meinem Wissen, noch dieses aus jenem erklären und begreifen kann: so muß, wenn es ein Sein außer mir geben, d. h. wenn ein von mir verschiednes und mir entgegengesetztes Etwas, ein Nichtich, vorhanden sein sollte, es ebenso unmöglich sein, das Sein außer mir aus meinem Wissen oder mein Wissen aus jenem Sein zu erklären und zu begreifen; denn dieß könnte nur durch das Bewusstsein geschehn, in welchem aber schon Sein und Wissen auf eine unerklärbare und unbegreifliche Art vereinigt ist. Hieraus folgt, daß es für uns überhaupt unmöglich ist, Wissen vom Sein und Sein vom Wissen

abzuleiten, d. h. das Eine aus dem Andern zu erklären und zu begreifen; und die Anerkennung dieser Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit scheint der eigentliche Gränzpunkt zu sein, wo sich die wahre, nüchterne und bescheidne Philosophie von jeder falschen, eingebildeten und anmaßenden Weisheit scheidet. Indessen da ich doch ein Sein ohne ein Wissen, nicht aber umgekehrt ein Wissen ohne ein Sein denken kann, indem wenigstens das, was da weiß, sein muß, wenn auch sein Wissen sich nicht auf ein äußeres oder fremdes, sondern bloß auf sein eignes oder inneres Sein bezöge: so bin ich zwar genöthigt, das Sein als das Erste und das Wissen als das Zweite denkend zu setzen, mithin zu dem Wissen irgend ein Sein hinzuzudenken oder dieses jenem vorauszusetzen. Allein dessen ungeachtet bin ich nicht im Stande, das Eine aus dem Andern abzuleiten, sondern beides ist in meinem Bewusstsein schlechthin oder ursprünglich verbunden, so daß ich weiter nichts sagen kann, als: Ich bin und weiß, daß ich bin.

Das Bewusstsein ist aber nicht ein Bewusstsein überhaupt, sondern es ist stets ein bestimmtes, d. h. es bezieht sich auf gewisse Bestimmungen meines Seins und meines Wissens. Ich bin mir z. B. bewusst, daß ich eine Vorstellung habe, daß ich diese Vorstellung auf etwas beziehe, als auf ein Aeußeres, daß ich an diesem Aeußeren gewisse Merkmale unterscheide, u. s. w. oder ich bin mir bewusst, daß eben jetzt eine Begierde in mir entsteht, daß ich durch diese Begierde strebe, etwas, das ich mir vorstelle, wirklich zu machen, daß ich zufrieden bin, wenn ich mir vorstelle, es sei nun wirklich gemacht, u. s. w. Diese Bestimmungen meines Seins und Wissens nenne ich Thatsachen des Bewusstseins; denn ich bin mir derselben unmittelbar bewusst; sie sind etwas Faktisches, etwas, das jeder in sich wahrnimmt und wahrnehmen kann, sobald er nur aufmerksam auf sich ist, ja das er wahrnehmen muß, sobald er den Blick in sein Inneres kehrt; sowie der, der die Augen aufschlägt, den Himmel über seinem Haupte und die Erde unter seinen Füßen wahrnehmen muß.

Indem ich nun philosophire oder von dem Aeußern abstrahire und auf das Innere reflektire: so suche ich zuvörderst eben jene Thatsachen des Bewusstseins in Begriffe aufzufassen und durch Worte darzustellen. Dadurch entstehn mir gewisse Sätze, welche nichts andres als jene Thatsachen ausdrücken und bezeichnen, ebendarum unmittelbar gewiß sind, und andern Sätzen zur festen Grundlage dienen können — mit einem Worte: Grundsätze oder Prinzipien. Sie sind für mich die Anfangspunkte des Philosophirens (principia, αρχαι) und bieten mir den Stoff dar, den ich durch fortgesetztes Nachdenken weiter bearbeiten kann; sie bestimmen also den Gehalt meiner philosophischen Erkenntniß, und sind folglich die Materialprinzipien derselben. Sie können daher auch Grundsätze des ersten Grades (principia primi ordinis) oder Urgrundsätze (principia originaria) heißen, und die Reflexion, durch welche sie zu Stande kommen, kann man die erste Reflexion oder die erste Funkzion des philosophirenden Ichs nennen.

Da ich mir also dessen, was jene Materialprinzipien aussagen, unmittelbar bewusst bin, und da sie nichts als Thatsachen ausdrücken: so versteht es sich von selbst, daß sie eines Beweises weder bedürfen noch überhaupt fähig sind. Denn was bewiesen wird, ist nur mittelbar gewiß, es wird die Gültigkeit eines Satzes durch die Gültigkeit eines andern vermittelt. Was aber unmittelbar gewiß ist, weil ich es in und durch mein Bewusstsein weiß, das lässt keinen Beweis zu und hat keinen Beweis nöthig. Ich kann also in Ansehung jener Prinzipien weiter nichts thun als sie hinstellen und mich darüber möglichst verständlich zu machen suchen (exponere et declarare) damit jeder Andre, der mit mir philosophirt, ebendas in sich finde und auffasse, was ich in mir fand und auffasste. Ich kann mich nur auf das eigne Bewusstsein des Andern berufen und ihm ansinnen, daß er ebenfalls auf sich selbst reflektire, indem ich voraussetze, daß jedes philosophirende Ich bei aller Verschiedenheit zufälliger Modifikazionen ursprünglich auf dieselbe Weise organisirt sei, mithin ihm auch ein

gleiches Bewusstsein — ebendieselbe ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens — zukomme. Wenn ich daher nur die Thatsachen meines Bewusstseins richtig aufgefasst und verständlich dargestellt habe, so wird kein Philosoph in der Welt die von mir aufgestellten Prinzipien ableugnen können. Selbst der Skeptiker wird sie zugeben müssen. Denn er müsste ja sein eignes Bewusstsein verleugnen, wenn er sie nicht zugeben wollte. Er beruft sich aber selbst, indem er mit mir streitet, auf sein Bewusstsein, und fodert mich auf, daß ich ebendas in dem meinigen anerkennen soll, was er in dem seinigen anerkennt. Der Skeptiker giebt daher zu und behauptet selbst, daß ihm gewisse Vorstellungen inwohnen, daß er diese Vorstellungen auf etwas als auf ihren Gegenstand beziehe, daß einige dieser Vorstellungen in ihm ein Gefühl der Lust, andre ein Gefühl der Unlust erwecken, daß er sich zuweilen durch etwas in ihm gedrungen und gleichsam genöthigt sehe, etwas zu thun oder zu lassen u. s. w. Alles dieß kann und wird er nicht ableugnen; denn es sind Thatsachen seines wie meines Bewusstseins. Wollt' er sie dennoch ableugnen, so würde freilich mit ihm gar nicht weiter gestritten werden können, nach dem Kanon: Contra principia negantem disputari non potest; man würde aber auch sehr zu zweifeln Ursache haben, ob es mit seinem Kopfe richtig bestellt sei.

Vielleicht wird man aber sagen: Was du uns hier unter dem Titel — Materialprinzipien der philosophischen Erkenntniß — ankündigst, das haben ja schon längst alle Philosophen gewusst, und ihren Räsonnements zum Grunde gelegt! — Allein wer diesen Einwurf macht, bedenkt nicht, daß er ebendadurch unsre Behauptung bestätigt, und daß wir diesen Einwurf sehr gern zugeben. Wenn die Behauptung: Hierin oder darin bestehn die Prinzipien der Philosophie, richtig sein soll, so müssen ebendiese Prinzipien, seitdem es Menschen gegeben hat, welche philosophirten, die Spekulazionen der Vernunft gelenkt und geleitet haben, und es kommt bei einer Untersuchung über jene Prinzipien nur darauf an, sie deutlich und bestimmt anzuzeigen, sie aus dem Hell-Dunkel, in welchem sie gleichsam

kenntniß eigentlich nur derjenige Satz unmittelbar gewiß heißen kann, welcher eine solche Thatsache ausdrückt und daher in Ansehung seiner Gültigkeit ohne weitere Vermittelung ebendarauf beruht. Nun ist der Satz: Ich bin, allerdings ein solcher Satz; denn das Bewusstsein selbst ist nichts andres, als ein Wissen vom eignen Sein. Nach einem Grunde für die Ueberzeugung vom eignen Sein außer dem Bewusstsein selbst, oder nach einem Beweise jenes Satzes zu fragen, wäre also widersinnig. Denn für wen und von wem verlangt' ich einen solchen Beweis? Doch nur für mich und von mir; wobei ich folglich mein Sein schon voraussetzte. Ja selbst um mein Sein auch nur bezweifeln zu können und indem ich es bezweifle, muß ich es voraussetzen. Die Realität des Ichs kann also gar nicht einmal bezweifelt, vielweniger geleugnet werden, weil uns das Bewusstsein in demselben Augenblicke Lügen strafen würde. *) Nächst jenem Satze: Ich bin, scheint aber auch der: Es sind Dinge außer mir, auf unmittelbare Gewissheit Anspruch zu machen. Denn ich sehe und höre und fühle ja die Dinge außer mir. Allein eine kleine Reflexion auf das, was wir Sehen, Hören, Fühlen u. s. w. nennen, belehrt uns augenblicklich, daß das Sein der Dinge außer uns nicht unmittelbar gewiß ist, indem zwar die Unterscheidung des Subjektiven vom Objektiven, die Entgegensetzung des Ichs gegen ein Nichtich, aber keineswegs die Realität dieses Nichtichs Thatsache des Bewusstseins ist. Denn wir sind uns eigentlich nicht der Dinge selbst, die außer uns sind, bewusst, sondern bloß gewisser Vorstellungen, die wir auf Dinge außer uns beziehn, obwohl nicht willkürlich, sondern nothwendig. Nur dieses Gefühl der Nothwendigkeit, gewisse Vorstellungen auf etwas Aeußeres zu beziehn und so zu handeln, als wenn

*) Daher konnte selbst Des Cartes, als er einen Beweis für das eigne Sein versuchte, nichts andres thun, als daß er sich auf eine Thatsache des Bewusstseins berufte: Cogito, ergo sum. Aber indem er nur dachte, und indem er sich selbst dachte, wusst' er auch von seinem Sein d. h. es war ihm unmittelbar gewiß. Wozu also der Zirkelbeweis?

dieses Aeußere wirklich wäre, ist Thatsache des Bewusstseins, und zwar so unleugbare Thatsache, daß sie auch der skeptische sowohl als der dogmatische Idealist zugiebt. Ich weiß also nichts unmittelbar von dem Sein der Dinge außer mir. Aber ebensowenig mittelbar, d. h. durch Beweis. Denn jeder Beweis kann nur durch Vorstellungen geführt werden; aus meinen Vorstellungen heraus oder über sie hinaus kann ich nie kommen, um zu den Gegenständen selbst zu gelangen; denn könnt' ich dieß, so wüsst' ich unmittelbar von ihrem Sein und brauchte nicht nach einem Beweise zu fragen. Also weiß ich überhaupt nicht, weder unmittelbar noch mittelbar, daß Dinge außer mir sind. Gleichwohl nimmt jeder Mensch, so lange er in seiner natürlichen Denkart bleibt, dergleichen Dinge an und ist davon so fest und innig überzeugt, daß er versucht wird, denjenigen für närrisch und lächerlich zu halten, welcher das Gegentheil behauptet, und seiner eignen Behauptung zum Trotze doch so reden und handeln muß, als ob er dergleichen Dinge annähme. Was ist denn also das für eine Ueberzeugung, mit welcher ich den Satz: Es sind Dinge außer mir, für wahr halte? Es ist ein Glaube, eine Ueberzeugung um eines lediglich subjektiven Grundes willen. Nämlich um jenes unleugbaren und unwidersprechlichen, aber, wie es scheint, unerklärbaren und unbegreiflichen Gefühls der Nothwendigkeit willen, womit sich uns gewisse Vorstellungen aufdringen als Vorstellungen von äußern Gegenständen, nehmen wir das Sein dieser Gegenstände an, oder setzen voraus, daß jenen Vorstellungen wirklich etwas außer uns entspreche. Mithin kann ich eigentlich nicht sagen: Ich weiß — sondern nur: Ich glaube, daß Dinge außer mir sind d. h. ich handle mit der gewissen Zuversicht, daß meinen Vorstellungen von einem Aeußern auch etwas außer meinen Vorstellungen entspreche. Dagegen wird kein vernünftiger Mensch sagen: Ich glaube, — sondern: Ich weiß, daß ich bin; denn es würde ungereimt sein zu sagen: Ich handle mit der gewissen Zuversicht, daß meiner Vorstellung von mir auch etwas außer meiner Vorstellung entspreche — weil, indem ich dieß sagte, ich dabei schon ein ursprüng-

liches Wissen von meinem Sein voraussetzte. Ein solches ursprüngliches Wissen aber hab' ich nicht vom Sein des Aeußern, sondern bloß von den Vorstellungen, die ich auf ein Aeußeres zu beziehn genöthigt bin. Indessen sind doch diese Vorstellungen nicht bloße Ideen (Vorstellungen der Vernunft) sondern Anschauungen und Empfindungen (Vorstellungen der Sinnlichkeit). Das Aeußere also, an dessen Realität überhaupt ich bloß glaube, weil ich mir unmittelbar nur meiner Vorstellungen davon bewusst bin, wird doch nicht bloß gedacht, sondern es erscheint mir; und insofern hab' ich ebenfalls ein Wissen von dem Aeußern, obwohl nur ein abgeleitetes, indem es den Glauben an die objektive Welt voraussetzt. Daher kann ich von jedem äußern Gegenstande, der mir erscheint, sagen: Ich erkenne ihn; was ich nicht sagen könnte, wenn der Gegenstand bloß von mir gedacht würde. *)

*) Dadurch unterscheidet sich der Glaube an die objektive Welt wesentlich von dem Glauben an das Uebersinnliche. Jener Glaube entspringt aus dem Sinne, dieser aus dem Gewissen; jener begründet eine Erkenntniß, dieser nicht; jener hat sinnliche Klarheit, dieser nicht — ist aber dessen ungeachtet bei dem moralisch Gesinnten, dem das Zeugniß des Gewissens mehr noch gilt, als das Zeugniß der Sinne, nicht weniger fest und unerschütterlich, als jener. Der Glaube an das Uebersinnliche bedeutet nämlich ebenfalls ein Handeln mit der gewissen Zuversicht, daß den Vorstellungen von einem Uebersinnlichen etwas Reales entspreche. Allein diese Vorstellungen sind bloße Gedanken oder Ideen, da hingegen die Vorstellungen von der objektiven Welt Anschauungen und Empfindungen sind. Hier schwebt mir also ein erscheinendes Objekt (Phaenomenon) dort ein bloß gedachtes Objekt (Noumenon) vor. Hier bringt sich mir das Objekt als gegeben auf, und ich kann meinen Begriffen Anschauung und Empfindung unterlegen, wodurch sie einen bestimmten Inhalt bekommen, so daß ich mit Recht sagen kann: Ich erkenne das Objekt; dort fällt die Anschauung und Empfindung weg, so daß ich mir eigentlich keine Erkenntniß von dem Objekte anmaßen kann. — Uebrigens könnte man wohl auch die Ueberzeugung vom Dasein der Außenwelt ein Wissen nennen, weil sie auf Wahrnehmung beruht, wie die Ueberzeugung vom eignen Sein. Aber ein Unterschied findet doch noch Statt, denn die Wahrnehmung in Bezug auf die Außenwelt ist nur eine äußere, während die Wahrnehmung in Bezug auf uns selbst zugleich eine innere ist. Das Ich nimmt sich innerlich und äußerlich, das Nichtich aber bloß äußerlich wahr.

Wiewohl nun aus dem Bisherigen erhellet, daß die Annahme der Realität der Außenwelt direkt nicht bewiesen werden kann, und eigentlich bloßer Glaube ist: so lässt sich doch indirekt d. h. durch Reflexion auf die gegenseitige Behauptung sehr viel zur Rechtfertigung jenes Glaubens sagen. Nämlich der Glaube an das Dasein der Außendinge oder die Annahme einer objektiven Welt außer unsern Vorstellungen ist jedem Menschen natürlich und nothwendig, so natürlich und nothwendig, daß sich selbst der entschiedenste Idealist davon nicht losmachen kann; denn er glaubt, sobald er nicht bloß spekulirt. Leugnet nun jemand dennoch jenes Dasein und giebt er diesen Glauben für eine — obwohl natürliche und nothwendige — Täuschung aus: so muß er nach dem bekannten logischen Kanon: Neganti incumbit probatio, Gründe, und zwar evidente und trifftige Gründe, anführen, widrigenfalls seine Behauptung als eine grundlose und widersinnige Hypothese verworfen werden muß. Der Idealist müsste also

1. beweisen, daß Dinge außer uns gar nicht existiren können. Allein wie will er dieses beweisen, da er ja ebensowenig, als der Realist, aus seinen Vorstellungen heraus oder über sie hinaus gehn und sich oder Andre dadurch vom Nichtsein der objektiven Welt belehren kann? Sagt er etwa, ich schließe die Unmöglichkeit der Realität der Außenwelt aus der Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit, wie durch das Objektive (die sogenannten äußern Gegenstände) ein Subjektives (die innern Vorstellungen) entstehen könne: so werden wir ihm a. mit Recht antworten können, daß aus der bloßen Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit einer Sache noch nicht ihre Unmöglichkeit folge; und b. mit Recht von ihm fodern können, daß er die Möglichkeit einer anderweiten Entstehung unsrer Vorstellungen von einer objektiven Welt zeige, ohne irgend eine Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit übrig zu lassen. Er müsste also

2. darthun, daß und wie die objektive Welt in uns entstehe, obgleich außer uns gar nichts Objektives existire. Hier wären nun zwei Wege möglich, welche auch beide von

den Idealisten betreten worden. Man könnte nämlich a. mit Berkeley annehmen, die höchste Intelligenz oder die Gottheit bringe in uns die Vorstellungen von äußern Gegenständen hervor. Dadurch würde zwar jenes Gefühl der Nothwendigkeit, mit welchem die Vorstellungen von der Außenwelt sich uns aufdringen, erklärt und begriffen; allein zu geschweigen, daß hier erst das Dasein der Gottheit erwiesen werden müsste, und daß, wenn man das Dasein der objektiven Welt leugnet, die uns Allen vorschwebt, man wohl mit noch größerem Rechte das Dasein Gottes, den niemand je gesehen hat, leugnen könnte: so bleibt es ebenso unbegreiflich und unerklärbar, wie Gott Vorstellungen in uns hervorbringen könne. Die Berufung auf dessen Allmacht ist gar keine Erklärung, und wenn diese Argumentazion oder Appellazion in der Philosophie gelten soll: so muß es Gott wohl ebenso leicht sein, eine Welt außer uns als in uns hervorzubringen und mit uns in Wechselwirkung zu setzen. Wozu also ein solches Schattenspiel an der Wand? Ueberhaupt ist jene Voraussetzung, Gott sei der Erzeuger der objektiven Weltvorstellungen in uns, so ganz und gar überschwenglich und anmaßend, daß eine nüchterne und bescheidne Philosophie, welche die Gränzen unsers Erkenntnissvermögens beachtet, sie wohl nimmer annehmlich finden wird. Weg also mit diesem mystischen Idealismus! Der Idealist könnte aber auch b. mit Fichte annehmen, das Ich selbst produzire die objektive Welt in, mit und durch seine Anschauung, obwohl bewusstlos; jene Welt sei also nichts weiter, als eine versinnlichte Darstellung oder Ansicht der eignen innern bewusstlosen Thätigkeit des Ichs. Auch so wäre jenes Gefühl der Nothwendigkeit in unsern Weltvorstellungen überhaupt erklärt und begriffen; aber nur nicht die Bestimmtheit dieser Vorstellungen. Wie und warum kommt denn gerade diese so durchaus bestimmte Welt zum Vorschein? wie und warum dieser bestimmte Mensch, dieses bestimmte Thier, diese bestimmte Pflanze u. s. w.? Daß dieses schlechthin unerklärbar und unbegreiflich sei, hat die Wissenschaftslehre mit dürren Worten eingestanden. Sie beruft sich desfalls auf gewisse unbe-

greifliche Schranken, in welche das Ich nun einmal eingeschlossen sei, und von welchen sich weiter nicht Grund und Rechenschaft geben lasse. *) Wenn dem so ist, was hat denn dieser egoistische Idealismus vor dem Realismus voraus, da die Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit auf beiden Seiten gleich ist, da es für den Einen ebenso unmöglich ist, das Objektive aus dem Subjektiven oder das Sein aus dem Wissen abzuleiten, als für den Andern, dieses aus jenem? Denn daß das praktische Interesse, das Interesse der Freiheit und Selbständigkeit, worauf sich dieser Idealismus beruft, **) dadurch nicht das Mindeste gewinnt, wenn man das Ich alles in und aus sich selbst produziren lässt, ist ja ganz offenbar, da nach den Voraussetzungen dieses Idealismus „die Intelligenz in ihrem „Produziren nicht frei, sondern durch Gesetze" — Gesetze ihrer Natur — „eingeschränkt und gezwungen ist," mithin dieser Idealismus uns in Ansehung der bewusstlosen Thätigkeit, durch welche uns die objektive Welt entsteht, „so „wenig frei lässt, als es der Realist nur immer verlangen mag." ***) Ich werde also von dem Schrecken der objektiven Welt, wie man es zu nennen beliebt, gar nicht erlöst, wenn jene Welt zu einem Geschöpfe meiner eignen Anschauung gemacht wird. Denn ich bin und bleibe derselben Naturnothwendigkeit in Ansehung der objektiven Welt unterworfen, weil ich sie so produziren muß, wie ich sie nun einmal produzire und wie sie alle andere

*) S. Fichte's und Niethammer's philosophisches Journal, Band 5. Heft 1. Seite 35. — H. 4. S. 374 und 375. — B. 8. H. 1. S. 12. — Fichte's System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, S. 124. — Schelling's System des transzendentalen Idealismus, S. 98 und 117. — Vergl. auch die Briefe über die Wissenschaftslehre, Br. 3—5. und die Briefe über den neuesten Idealismus, Br. 1—3. im vor. B. dies. Abth.

**) Philosophisches Journal, B. 5. H. 1. S. 17. 19. 21. 23. und H. 4. S. 349. und 352.

***) S. Schelling's System des Idealismus, S. 115. und 265. — Philosophisches Journal, B. 5. H. 1. S. 35. — Fichte's System der Sittenlehre, S. 124.

Menschen auch produziren. Es ist daher am Ende völlig einerlei, ob, wenn ich mich einmal fürchte, ich mich vor einem wirklichen Gegenstande oder vor einem Gespenste fürchte, da ich dieses Gespenst nicht vertreiben kann, sondern es mit allen andern Menschen, selbst mit dem Idealisten, für einen wirklichen Gegenstand nehmen muß.*) Allein der moralisch gesinnte Mensch fürchtet sich vor der objektiven Welt, sie mag Realität haben oder nicht, wonach er nicht einmal fragt, ganz und gar nicht, wiefern die Rede von Recht und Pflicht ist. Er ist sich einer Macht bewusst, die über alle Macht der Natur erhaben ist; sein Wille ist frei, und hat er sich einmal entschlossen, dem Gesetze der Vernunft zu huldigen — si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Es wäre auch überhaupt sehr traurig, wenn ohne die idealistische Denkart oder Spekulazion keine echt moralische Gesinnung möglich sein sollte; wiewohl man jene Denkart sogar zur einzig pflichtmäßigen, wenigstens in der Philosophie, hat machen wollen.**)

Aus diesem Allen ergiebt sich denn das Resultat, daß der Glaube an die objektive Welt, die natürliche und nothwendige Voraussetzung eines unsern Vorstellungen entsprechenden Etwas außer uns, weit vernünftiger sei, als die Behauptung des Gegentheils, die sich durch gar nichts rechtfertigen lässt, und weder in spekulativer noch in praktischer Hinsicht den mindesten Vortheil gewährt. Der Realist beobachte nur folgende zwei Kautelen: Er hüte sich erstlich, die ursprüngliche Beschaffenheit und wechselseitige Beziehung des Subjektiven und des Objektiven erklären und begreifen zu wollen, weil die Ableitung des Wissens aus dem Sein ebenso unmöglich ist, als die Ableitung des Seins aus dem

*) Die idealistische Denkart soll „im Leben" niemanden angemuthet werden; sie kann und soll gar nicht „Denkart," sondern bloß „Spekulazion" sein. S. Philosophisches Journal, B. 5. H. 4. S. 322. und 365.

**) S. Philosophisches Journal, B. 5. H. 4. S. 340. — Vergl. auch hier die Briefe über die Wissenschaftslehre, Br. 3. und die Briefe über den neuesten Idealismus, Br. 4. im vor. B. dies. Abth.

Wissen; er gestehe also jene Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit und diese Unmöglichkeit offen und redlich ein, und halte sich dadurch unverrückt auf dem Gränzpunkte der wahren, nüchternen und bescheidnen Philosophie. Er hüte sich zweitens, einen Beweis von der Realität der objektiven Welt geben zu wollen oder sich die Nothwendigkeit eines solchen aufbürden zu lassen, sondern behaupte sein Recht, den Gegentheil zum Beweise aufzufodern, wo es ihm leicht werden wird, die Blößen desselben aufzudecken. Hierin hat auch, so viel wir einsehn, die Kritik gefehlt. *) Sie hält es für „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen „Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns bloß „auf Glauben annehmen zu müssen," da wir doch so vieles, und selbst die übersinnliche Welt, die uns doch gewiß weit wichtiger, als die sinnliche ist, auf Glauben annehmen müssen. Sie versucht daher „einen einzig „möglichen Beweis für die Realität der Außenwelt," da doch dieser Beweis, wenn man ihn genauer prüft, weder den skeptischen noch den dogmatischen Idealisten befriedigen kann. Denn dieser vorgebliche Beweis beruht darauf, daß das Wechselnde in uns (die Vorstellungen, durch welche unser Dasein in der Zeit bestimmt wird) ein von ihm unterschiednes Beharrliches voraussetze. Allein, was ist nun dieses Beharrliche? Der Realist sagt freilich: die Dinge, die außer uns sind. Das sollte ja aber eben bewiesen werden, daß nur gewisse Dinge außer uns dasjenige Beharrliche seien, welches unser Dasein in der Zeit durch Vorstellungen bestimme. Könnte nicht nach dem mystischen Idealismus jenes Beharrliche eine höhere Intelligenz sein, die durch sukzessive Erweckung objektiver Weltvorstellungen in uns unser Dasein in der Zeit bestimmte? Oder könnt' es nicht nach dem egoistischen Idealismus das ursprüngliche und absolute Ich selbst sein, welches nach ihm selbst unbekannten Gesetzen und völlig bewußtlos die objektiven Weltvorstellungen erzeugte und dadurch sein Dasein in

*) S. Kant's Kritik der reinen Vernunft, S. 275. vergl. mit der Vorrede, S. 39. nach der dritten Auflage.

der Zeit, als empirisches Ich, bestimmte? — Wenn uns nun die beiden letzten Voraussetzungen verwerflich dünken, die erste aber annehmlich: so liegt der Grund unstreitig darin, daß wir schon vorhin, ehe noch bewiesen wurde, von dem überzeugt waren, was bewiesen werden sollte, möge nun diese Ueberzeugung kommen, woher sie wolle, und möge sie Glauben oder Wissen genannt werden.

§. 6.

Die Formalprinzipien der philosophischen Erkenntniß müssen von dem philosophirenden Ich aus den Materialprinzipien hergeleitet werden, und sind nichts andres als Formeln, welche die ursprüngliche Handlungsweise des Ichs überhaupt als Bedingung der Thatsachen des Bewusstseins, d. h. die Gesetze ausdrücken, nach welchen sich das Ich bei seiner gesammten Thätigkeit richtet; wodurch eben die Thatsachen des Bewusstseins bedingt sind.

Wenn durch die erste Reflexion gewisse Thatsachen des Bewusstseins aufgefasst und dargestellt, mithin die Prinzipien gefunden sind, welche den Stoff oder Gehalt der philosophischen Erkenntniß bestimmen: so muß durch die zweite Reflexion dieser Stoff weiter verarbeitet werden, um der philosophischen Erkenntniß die Form oder Gestalt der Wissenschaftlichkeit zu geben. Auf diese Art werden gewisse anderweite Sätze entstehn, welche, wiefern sie den Grund der Wissenschaftlichkeit der Erkenntniß enthalten, ebenfalls Grundsätze heißen können. Sie sind aber bloße Formalprinzipien, und werden ihrem Inhalte nach durch die mittels der ersten Reflexion gefundenen Materialprinzipien bestimmt. Sie können daher auch Grundsätze des zweiten Grades (principia secundi ordinis) oder abgeleitete Grundsätze (principia derivativa) heißen.

Durch die zweite Reflexion werden nämlich die mittels der ersten gefundenen Sätze so weit als möglich zergliedert

und mit einander verglichen, um, indem man ihren Inhalt näher kennen lernt, zugleich ihren Zusammenhang unter einander kennen zu lernen. Das philosophirende Subjekt forscht also nach Einheit in der Mannigfaltigkeit jener Sätze, d. h. es sucht zu entdecken, ob die mannigfaltigen Thatsachen des Bewusstseins sich nicht auf gewisse einfache oder Urthatsachen zurückführen oder beziehen lassen. Diese einfachen oder Urthatsachen des Bewusstseins werden als die ursprünglichen Bedingungen aller übrigen Thatsachen desselben anzusehen sein. Nun können die Thatsachen des Bewusstseins überhaupt nicht anders als durch die Thätigkeit des Ichs, als Subjekts des Bewusstseins, zu Stande kommen. Soll also ein Zusammenhang unter den mannigfaltigen Thatsachen des Bewusstseins stattfinden: so muß die Thätigkeit des Ichs gewissen Gesetzen unterworfen sein, wodurch eine gewisse Regelmäßigkeit oder Gleichförmigkeit in der Thätigkeit des Ichs entsteht. Durch diese Gesetze wird also die ursprüngliche Handlungsweise (forma agendi originaria) des Ichs, welche man auch schlechthin die Urform (forma originaria) des Ichs selbst nennen kann, in ihrer Mannigfaltigkeit bestimmt sein. Denn das Ich äußert, wie eben die mannigfaltigen Thatsachen des Bewusstseins lehren, seine Thätigkeit auf verschiedne Art. Folglich werden die Sätze, welche durch die zweite Reflexion gefunden werden, nichts andres ausdrücken, als eben die Gesetze, nach welchen das Ich vermöge seiner ursprünglichen Handlungsweise auf mannigfaltige Art thätig ist. Mithin sind jene Sätze nichts andres, als Formeln, deren man sich bedient, um sie an die Spitze der besondern Wissenschaften zu stellen, welche die einzelen Theile der Philosophie, als eines wissenschaftlichen Ganzen, ausmachen, und welche sich eben auf die verschiednen Thätigkeiten des Ichs, durch die es seine ursprüngliche Handlungsweise kund macht, beziehn. Diese Formeln dienen dann wieder als allgemeine Sätze, um daraus mittels einer fortgesetzten Reflexion auf die Thatsachen des Bewusstseins und einer daraus entspringenden Spezifikazion der Thätigkeiten des Ichs — indem man mehre Vermögen desselben unterscheidet — an-

derweite besondre Sätze abzuleiten, bis man das ganze Vermögen oder die gesammte Thätigkeit des Ichs nach allen ihren Aesten und Zweigen kennen gelernt hat. So ist die zweite Funkzion des philosophirenden Subjektes weiter nichts als eine fortgesetzte Analyse und Synthese der Thatsachen des Bewusstseins oder der durch die erste Funkzion gefundenen Sätze, welche jene Thatsachen ausdrücken. So ist der Zweck des Philosophirens kein andrer, als das Ich oder sich selbst in der Einheit und Mannigfaltigkeit seiner Thätigkeit möglichst genau kennen zu lernen. Und so ist endlich die Philosophie selbst, wenn man es kurz sagen will, nichts andres, als — Wissenschaft von der Urform des Ichs.

Folgende Beispiele werden das Gesagte noch deutlicher machen. Wenn man einen gewissen theoretischen Satz, den sogenannten Satz des Widerspruchs, an die Spitze der Logik stellt, als Prinzip dieser Wissenschaft: so drückt jener Satz nichts weiter aus, als das allgemeinste Gesetz des Denkens überhaupt in einer bestimmten Formel, z. B. in der: Keinem Dinge kommen widersprechende Merkmale zu. Diese Formel bedeutet also: Es ist ursprüngliche Bedingung des Denkens, daß nur solche Merkmale in den Begriff von einem gewissen Gegenstande zusammengefasst werden können, welche einander nicht widerstreiten und aufheben. Sie zeigt mir also an die ursprüngliche Handlungsweise des Ichs in Ansehung des Denkens überhaupt; und daher werden auf jene allgemeine Regel, als ersten Grundsatz der Logik, alle übrigen Sätze derselben, als besondre Regeln, durch Unterordnung bezogen; wodurch denn die logischen Erkenntnisse in ein System zusammengefügt werden. Worauf beruht denn aber die Gültigkeit jenes ersten logischen Grundsatzes? Offenbar auf nichts anderem, als einer gewissen Thatsache des Bewusstseins. Sobald ich nämlich widersprechende Merkmale in einen Begriff vereinigen will — die Merkmale eckig und rund in den Begriff eines Quadrats oder Zirkels — so werd' ich mir augenblicklich der Unmöglichkeit einer solchen Vereinigung bewusst. Diese Thatsache und weiter nichts begründet jenen Grundsatz. Leugnet

daher jemand jene Thatsache, und behauptet er von sich, er könne widersprechende Merkmale zusammendenken — was er freilich bei gesundem Verstande nimmer thun wird — so wird ihn kein Mensch in der Welt von der Gültigkeit jenes Grundsatzes überzeugen können. — Ebenso wenn man einen gewissen praktischen Satz, das sogenannte Sittengesetz, an die Spitze der Ethik stellt, als Prinzip dieser Wissenschaft: so drückt jener Satz nichts weiter aus, als das allgemeinste Gesetz des sittlichen Handelns in einer bestimmten Formel, z. B. in der: Handle nach Maximen, die in eine Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen passen. Diese Formel bedeutet also: Es ist ursprüngliche Bedingung des sittlichen Handelns, daß ein vernünftiges Wesen nur solche Maximen in seinen Willen aufnehmen und seinem Thun und Lassen zum Grunde legen soll, welche von allen vernünftigen Wesen durchaus gebilligt und befolgt werden können, damit in ihren Bestrebungen eine durchgängige Einstimmung möglich sei. Sie zeigt mir also an, welches die ursprüngliche Handlungsweise des Ichs in Ansehung der sittlichen Gesetzgebung sei, oder was das Ich ursprünglich von sich selbst in Ansehung des Thuns und Lassens fodre; und daher werden auf jene allgemeine Regel, als ersten Grundsatz der Ethik, alle übrigen Sätze derselben, als besondre Regeln des Verhaltens, zurückgeführt, um durch diese Unterordnung systematischen Zusammenhang in die sittlichen Vorschriften zu bringen. Fragt man nun nach der Gültigkeit jenes obersten ethischen Grundsatzes: so sind es wieder Thatsachen des Bewusstseins, nämlich des moralischen, welches auch das Gewissen (conscientia recti et pravi, oder auch conscientia schlechthin) heißt, worauf man sich berufen muß. Wenn ich nämlich in einem gegebnen Handlungsfalle etwas thun will, was ich nicht jedem Andern oder was nicht jeder Andre sich selbst ebenfalls zur Pflicht machen könnte — z. B. wenn ich ein falsches Zeugniß ablegen oder fremdes Eigenthum rauben wollte — so werd' ich mir bewusst, daß meine Vernunft eine solche Handlung unmöglich billigen kann, ich werde mir bewusst, daß ich das Gegentheil thun soll, mithin was allgemein gebilligt und

befolgt werden kann, und daß ich mich selbst verachten, mich vor mir selbst schämen müsste, wenn ich gegen diese Foderung der Vernunft handeln wollte. Leugnet euch jemand diese Thatsachen, ist sein Herz so verdorben und seine Stirn so unverschämt, daß er euch in's Angesicht behauptet, er werde sich solcher Regungen gar nicht bewusst, er habe gar kein Gewissen: so werdet ihr euch vergeblich bemühn, irgend einen Beweis für euren Grundsatz ausfindig zu machen. Also sind es bloß die Thatsachen des Bewusstseins, welche dem Philosophirenden die materialen Prinzipien an die Hand geben, aus welchen er die formalen Prinzipien seiner Wissenschaft und ihrer einzelen Theile abzuleiten hat.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich nun sehr natürlich die Verschiedenheit des Standpunkts des Philosophen vom Standpunkte des Menschen. Wenn ich bloß als Mensch überhaupt thätig bin, ohne dabei zu philosophiren: so bin ich mir in aller meiner Thätigkeit der Gesetze derselben nicht bewusst, sondern bloß dessen, was diesen Gesetzen zufolge in oder außer mir ist oder entsteht, also bloßer Thatsachen. Dieses Bewusstsein kann das gemeine heißen; es bestimmt den Standpunkt des handelnden, nicht spekulirenden, Ichs. Sobald ich hingegen zu philosophiren und mich dadurch auf einen höhern Standpunkt zu stellen beginne: so suche ich eben jene Gesetze kennen zu lernen, und wiefern ich diese Gesetze durch mein Philosophiren wirklich kennen gelernt habe, bin ich mir auch derselben bewusst. Dieses Bewusstsein kann das philosophische heißen; es bestimmt den Standpunkt des bloß spekulirenden, oder philosophirenden, Ichs. Jenes ist ein natürliches, dieses ein künstliches Bewusstsein; denn jenes hat der Mensch von Natur, dieses erwirbt oder produzirt er durch eine absichtlich angestellte Reflexion auf sich selbst. Wenn ich daher auf dem gemeinen Standpunkte nach theoretischen Regeln, nach Gesetzen des Denkens und Erkennens, urtheile: so ist es immer nur ein Gefühl, was mich bei diesem Urtheile leitet, indem mir das Gesetz nur in seiner Anwendung auf den bestimmten Fall, nicht als allgemeine Regel, mithin in concreto oder verworren vor-

schwebt. Hieraus entspringt das Wahrheitsgefühl und die sogenannte natürliche Logik. Ebenso wenn ich auf jenem Standpunkte nach praktischen Regeln, nach Gesetzen des Thuns und Lassens, handle: so ist es wieder nur ein Gefühl, was mich bei diesem Handeln leitet, indem mir das Gesetz nur in seiner Anwendung auf den bestimmten Fall, nicht als allgemeine Regel, mithin in concreto oder verworren vorschwebt. Hieraus entspringt das sittliche Gefühl und die sogenannte natürliche Moral.*) Auf dem philosophischen Standpunkte hingegen bin ich mir jener Gesetze meiner Thätigkeit in ihrer völligen Abstrakzion bewusst; ich urtheile und handle also, wenn ich als Philosoph urtheile und handle, nicht nach bloßen Gefühlen, sondern nach Prinzipien; denn diese Prinzipien sind nichts andres, als eben jene Gesetze in abstracto gedacht. Daher kann das gemeine Bewusstsein auch das konkrete oder verworrene, das philosophische aber das abstrakte oder deutliche heißen. Man könnte das letzte auch das reflektirte Bewusstsein nennen, weil es durch freie Reflexion entsteht; und da dabei die Thatsachen des gemeinen Bewusstseins zum Grunde liegen, so könnte man das philosophische Bewusstsein wohl als ein Bewusstsein von jenem Bewusstsein, als ein über dasselbe erhabnes, gleichsam als ein erhöhtes oder potenzirtes Selbbewusstsein ansehen. Aber man hüte sich wohl, durch diese Ausdrücke zu dem Misverstande verleitet zu werden, als wenn durch das

---

*) Man kann das Obige auch sehr leicht auf das ästhetische und religiose Gefühl anwenden. Ebendaraus lässt sich der Unterschied des gemeinen Verstandes und der philosophirenden Vernunft, der Werth der Regeln in Bezug auf die verschiednen Zweige unsrer Thätigkeit, die Unwirksamkeit derselben bei solchen Subjekten, bei welchen nicht schon von Natur Verstand, Sinn und Herz im gesunden Zustande sich befinden, die Unentbehrlichkeit des Gefühls beim Philosophiren und der Einfluß desselben auf das Philosophiren, aber auch die Unzulänglichkeit desselben, um gründlich und deutlich zu räsonniren, und die lächerliche Arroganz derer begreifen, die alles nach dem bloßen Gefühle, nach einem Takte, von dem sie selbst nicht wissen, was er eigentlich bedeuten soll, diktatorisch zu entscheiden pflegen.

— nur in, mit und durch das empirische Ich. Mithin werd' ich auch dieses empirische Ich als Subjekt der Thätigkeit denken müssen; denn wirkliche Thätigkeit ohne eine Subjekt der Thätigkeit (ohne ein reales Prinzip der Thätigkeit) lässt sich wieder nicht denken, wie jedem sein Bewusstsein lehren wird, sobald er den Versuch machen will, so etwas zu denken. Mag nun dieses Subjekt an und für sich selbst sein, was es will — welches ich freilich unbestimmt lassen muß, weil ich das reale Sein gar nicht erklären und begreifen kann — so muß ich es doch hinzudenken, wenn ich wirkliche (reale) Thätigkeit denken will.*) Ich denke also dann nicht bloß ein Thun oder Handeln überhaupt, sondern ein thuendes oder handelndes Subjekt, mithin ein reales Ding. Dieses Ding fällt nun in der Vorstellung zusammen mit der Vorstellung des Menschen in seiner Totalität; der Mensch ist das empirische und individuale Ich. Denn zu meinen empirischen Bestimmungen gehört unstreitig meine ganze Menschheit in ihrer gesammten Individualität, durch welche sich ein Mensch von dem andern in der objektiven Welt unterscheidet. Der Mensch aber ist kein bloßes

*) Man vergleiche die Briefe über den neuesten Idealismus, Br. 4 und 5. wo aus den eignen Aussprüchen der Gegner, welche hier gemeint sind, dargethan ist, daß sie selbst, sobald von wirklicher Thätigkeit die Rede ist, Subjekte der Realität voraussetzen müssen. Ich führe hier nur Eine Stelle aus Schelling's System des transzendentalen Idealismus, S. 333. an: „Eine prästabilirte Harmonie" — dergleichen nämlich daselbst behauptet wird — „ist nur denkbar zwischen Subjekten von gleicher Realität; also müsste jenes Handeln ausgehn von einem Subjekte, welchem ganz dieselbe Realität zukäme, wie der Intelligenz selbst, d. h. es müsste ausgehn von einer Intelligenz außer ihr." Wir nehmen aber auch hier zu keiner prästabilirten Harmonie unsre Zuflucht, weil sie sich nicht beweisen lässt, sondern glauben vielmehr, daß die Menschen einander wechselseitig bestimmen, ohne das Wie? erklären und begreifen zu wollen, es mag jemand die Wechselbestimmung als geistig oder als körperlich betrachten. Denn wie Materien im Raum auf einander wirken, ist ebenso unerklärbar und unbegreiflich, als wie Intelligenzen sich wechselseitig bestimmen. Sein, Wirken und Wechselwirken wird keine Philosophie in der Welt erklären und begreiflich machen.

Thun oder Handeln, sondern ein Ding, das da ist und thut oder handelt, und er ist sich selbst in seinem Sein und Thun oder Handeln ein nicht blos logisches, sondern reales Objekt.

Das philosophirende Ich ist nun ebenfalls ein empirisches Ich; denn das Philosophiren ist selbst eine empirische Bestimmung des Ichs. Das philosophirende Ich soll jedoch sich zum reinen Ich in seiner Spekulazion erheben und sich gleichsam an dessen Stelle setzen, d. h. ich soll durch Philosophiren meine ursprünglichen Bestimmungen rein auffassen lernen, und die Philosophie soll gleichsam ein Abdruck oder Konterfei der Urform des Ichs sein; wobei aber, wie bei jedem Porträte, die Aehnlichkeit mit dem Originale nach Beschaffenheit des Künstlers größer oder geringer sein kann, vielleicht aber niemal ganz treffend ist. Daraus versteht sich nun von selbst, was reines und empirisches Bewusstsein sei. Das reine Bewusstsein ist kein andres als das philosophische, und das empirische ist das gemeine. Nämlich das reine Bewusstsein ist keineswegs das Bewusstsein des reinen Ichs, wenn man darunter ein Bewusstsein verstehen wollte, welches das reine Ich von sich selbst hätte. Denn das reine Ich, als solches, hat ganz und gar kein Bewusstsein; es ist nicht, und also kann es auch kein Wissen von seinem Sein haben. Aber der Philosoph oder das philosophirende Ich, indem es sich zum reinen Ich erhebt und gleichsam in die Stelle desselben versetzt, schafft sich ein solches Bewusstsein, als das reine Ich haben würde, wenn es ein wirkliches Ich wäre. Reines Bewusstsein ist also genauer gesprochen ein Bewusstsein vom reinen Ich, das nur durch Philosophiren erzeugt werden kann. Der Mensch, als solcher, wird sich seiner ursprünglichen Bestimmungen nicht bewusst, wenigstens nicht in abstracto, also nicht deutlich, sondern er ist sich bloß seiner empirischen Bestimmungen, der ursprünglichen aber nur sofern bewusst, als sie mit jenen in einem und demselben Subjekte verbunden sind, also in concreto oder verworren; folglich ist sein Bewusstsein überhaupt nur ein empirisches, und dem Philosophen kommt bloß insofern ein reines Bewusstsein zu,

als er sich jene ursprünglichen Bestimmungen rein oder unvermischt mit den empirischen vorstellt. Denn außerdem ist auch sein Bewusstsein empirisch.

Man sieht zugleich hieraus, wiefern das reine Ich das Absolute oder Unbedingte im menschlichen Wissen heißt. Denn wenn es gewisse ursprüngliche Bestimmungen des Ichs giebt, so müssen diese die Grundlage aller empirischen Bestimmungen desselben sein; das reine Ich muß also gedacht werden als Bedingung des empirischen Ichs, obgleich man nur mittels seiner empirischen Bestimmungen zum Bewusstsein der ursprünglichen gelangen kann, mithin die philosophische Erkenntniß vom reinen Ich durch das natürliche Bewusstsein des empirischen Ichs bedingt ist. Wenn nun das reine Ich Bedingung des empirischen ist, so folgt von selbst, daß man nach keiner anderweiten Bedingung des reinen Ichs selbst fragen kann, sondern es als schlechthin und durch sich selbst gesetzt, mithin als unbedingt oder absolut ansehen muß. Ebendarum wurde oben (§. 4.) die Frage: Woher das Ich? — als unbeantwortlich und selbst als ungereimt von der Hand gewiesen. Denn obwohl dort zunächst von dem Ich, als philosophirendem Subjekte, die Rede war: so ist doch das philosophirende Ich gleichsam der Stellvertreter des reinen. Indem ich philosophire, such' ich in mir ein reines Bewusstsein hervorzubringen, mithin das in der Spekulazion, durch eine freie Reflexion auf mich selbst, aus mir zu machen, was ich sein würde, wenn ich abgesondert von allen empirischen Bestimmungen bloß als reines Ich existiren könnte. Also ist die Frage: Woher das philosophirende Ich? eben so ungereimt, als die: Woher das reine Ich? Beide sind schlechthin und durch sich selbst gesetzt, oder vielmehr, beide sind ein und dasselbe Ich, nur aus verschiednen Gesichtspunkten in der Abstrakzion betrachtet. Folglich kann ich auch sagen: Das reine Ich ist Realprinzip der philosophischen Erkenntniß. Die Frage aber: Woher das empirische Ich? — d. h. der Mensch — hat einen ganz andern Sinn; wie auch schon oben bemerkt worden.

Das Resultat von diesem Allen wäre nun folgendes:

Es giebt zwei **Hauptarten** des Bewusstseins, das **gemeine** und das **philosophische**; jenes ist **natürlich**, aber **verworren**, dieses **künstlich** (**reflektirt**) aber **deutlich**. Nächstdem giebt es zwei **Hauptgrade** des Bewusstseins, das **dunkle** und das **klare**, welche Grade aber freilich mehre Abstufungen oder Nebengrade zulassen und bei beiden Arten des Bewusstseins stattfinden, so daß man unterscheiden kann

a. dunkles b. klares	1. gemeines	Bewusstsein.
a. dunkles b. klares	2. philosophisches	

Auf ein bestimmtes Individuum bezogen lassen sich freilich die Perioden nicht bestimmt angeben, wo und wann dieses oder jenes Bewusstsein stattfinde, weil die Abstufungen unendlich sind und in der ganzen Lebensperiode eines Menschen fortwährend wechseln. Indessen ist doch offenbar, daß z. B. das gemeine Bewusstsein eines Kindes, welches von sich selbst noch nicht in der ersten Person spricht, noch sehr **dunkel** sein müsse. Daher **Kant** in seiner **Anthropologie** (S. 4.) sehr treffend sagt, daß dem Kinde „gleichsam ein **Licht** aufgegangen zu sein scheint, wenn es den „Anfang macht, durch **Ich** zu sprechen; von welchem Tage „an es niemal mehr in jene Sprechart zurükkehrt. Vorher „**fühlte** es bloß sich selbst, jetzt **denkt** es sich selbst.“ Sein dunkles Bewusstsein ist in ein **klares** übergegangen. Dieser Uebergang macht sich von selbst. Zum **deutlichen** Bewusstsein aber kann sich der Mensch nur durch **Selbmacht** des Geistes erheben, durch freie Reflexion auf sich selbst. In der natürlichen Anlage hiezu, die, wie alle natürlichen Anlagen, unbegreiflich ist, muß man das eigentliche **philosophische Talent** suchen. Nun muß das philosophische Bewusstsein im Anfange des Philosophirens natürlicher Weise ebenfalls dunkel sein, und nur nach und nach wird es sich immer mehr aufklären, bei dem Einen mehr, bei dem Andern weniger, wie es natürliche Anlage und zufällige Umstände, welche die Entwickelung derselben hindern

oder befördern, mit sich bringen. Die höchste Klarheit des philosophischen Bewusstseins würde in demjenigen stattfinden, welcher die Philosophie als Wissenschaft in ihrer Vollendung in sich selbst dargestellt hätte. Daß dieser Grad aber bei keinem philosophirenden Subjekte je stattfinden könne, versteht sich von selbst, weil das Idealische von keinem einzelen Subjekt erreicht werden kann.

Es thut sich jedoch hier eine Schwierigkeit hervor, die wir noch beseitigen müssen. Oben (§. 5.) hieß es, im Bewusstsein sei eine ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens enthalten. Von welchem Bewusstsein soll dieses gelten? — Zunächst und unmittelbar nur von dem natürlichen oder gemeinen. Denn dieses kommt dem Ich ursprünglich zu; das philosophische aber bringt es erst hinterher aus freiem Antriebe und mit einer gewissen Anstrengung in sich hervor. Da indessen das philosophische Bewusstsein von dem gemeinen immerfort begleitet wird und mit demselben in einem und demselben Subjekte innig vereinigt ist: so ist mittelbar auch in dem philosophischen Bewusstsein eine ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens enthalten. Wollte man aber das philosophische Bewusstsein an und für sich selbst oder in abstracto betrachten: so würde 1. das Sein, welches im philosophischen Bewusstsein mit dem Wissen verbunden ist, kein reales, sondern bloß ein logisches, und 2. die Synthese zwischen beiden keine ursprüngliche, sondern bloß eine abgeleitete sein. Dieß will so viel sagen. Dem gemeinen Bewusstsein zufolge sag' ich zu mir selbst oder — was ebensoviel heißt — denk' ich in mir selbst: „Ich bin und weiß, daß ich bin." Dem philosophischen Bewusstsein zufolge aber kann ich nur sagen: „Ich weiß und weiß, daß ich weiß." Hier wird also eigentlich gedacht eine Synthese des Wissens mit dem Wissen; das Wissen aber kann man im Gegensatze des Seins im gemeinen Bewusstsein, welches ein reales ist, ein logisches Sein nennen, welches im philosophischen Bewusstsein an und für sich betrachtet allein stattfindet. Nun bedeutet eine Synthese des Wissens mit dem Wissen nichts andres als ein Wissen von dem Wissen.

Das Wissen aber ist eine Thätigkeit des Ichs. Also ist das philosophische Bewusstsein in seinem ganzen Umfange gedacht nichts andres, als ein Wissen von der Thätigkeit des Ichs überhaupt, d. h. eine Erkenntniß von den Gesetzen, nach welchen sich das Ich bei seiner gesammten Thätigkeit richtet — von der Urform, von den ursprünglichen Bestimmungen des Ichs. Folglich könnte man auch sagen: Das gemeine Bewusstsein ist ein reales, das philosophische ein logisches. Da nun ferner die Thatsachen jenes Bewusstseins die Materialprinzipien sind, aus welchen die philosophische Erkenntniß geschöpft wird (§. 5.) so kann man sagen: Bewusstsein überhaupt ist Synthese des Seins und des Wissens — gemeines Bewusstsein ist ursprüngliche Synthese des realen Seins und des Wissens — philosophisches Bewusstsein hingegen abgeleitete Synthese des logischen Seins und des Wissens. Daher kann ich wohl angeben und zeigen, wie und wann und wodurch mir das philosophische Bewusstsein entstanden ist — nämlich durch freie Reflexion auf mich selbst und sukzessive Auffassung der Thatsachen meines (des gemeinen) Bewusstseins — aber das gemeine oder natürliche Bewusstsein ist und bleibt schlechterdings unerklärbar und unbegreiflich. Ich kann durchaus nicht angeben und zeigen, wie und wann und wodurch ich zum Sein und zum Wissen von meinem Sein gekommen bin. Ich kann nur sagen: Das Sein und das Wissen vom Sein in seiner ursprünglichen Vereinigung in mir ist, weil es ist, und ist so, weil es so ist. Darum müssen alle philosophischen Theorien, welche über diesen Gränzpunkt hinausgehn und entweder das Sein aus dem Wissen (das Reale aus dem Idealen) oder das Wissen aus dem Sein (das Ideale aus dem Realen) deduziren wollen, mislingen und transzendent oder dogmatisch werden. Will man nämlich das Sein aus dem bloßen Wissen deduziren: so entspringt daraus ein transzendenter oder dogmatischer Idealismus, der konsequent durchgeführt sich im Nihilismus endigt; denn alles Sein verwandelt sich dann in ein bloßes Denken und Gedachtwerden, und alle Realität oder Sachheit verliert sich gleichsam in

des Philosophirenden zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß, oder das eigentliche Problem der Philosophie selbst.

Dieses lässt sich nun am schicklichsten in folgender Formel ausdrücken: Ich suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit. Der wesentliche Charakter einer Wissenschaft besteht nämlich in der Einheit eines Mannigfaltigen; durch Philosophiren aber will ich die ursprünglichen Gesetze meiner gesammten Thätigkeit kennen lernen. Die gesammte Thätigkeit des Ichs wird also ebenfalls als ein Mannigfaltiges betrachtet, dessen Einheit durch die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit bestimmt ist. Diese Einheit besteht demnach in nichts anderem, als in einer durchgängigen Uebereinstimmung des Ichs mit sich selbst, wiefern es thätig ist, d. h. in einer absoluten Harmonie seiner Thätigkeit. Folglich kann das oberste Formalprinzip der Philosophie kein andres sein, als ebendiese Harmonie, wiefern sie von dem Philosophirenden wissenschaftlich erkannt werden soll.

Vielleicht hatte die Wissenschaftslehre ebendieses Prinzip in Gedanken, als sie den Satz: Ich = Ich, an die Spitze ihrer Untersuchungen stellte. Denn dieser Satz, wenn er irgend eine wahrhafte Bedeutung haben soll, kann nichts andres ausdrücken, als die absolute Harmonie des Ichs mit sich selbst, und der Satz: A = A, wäre dann bloß das allgemeine Schema, gleichsam eine symbolische Darstellung jener Harmonie. Man könnte daher jenen Satz das Prinzip der ursprünglichen Identität des Ichs nennen, woraus das Prinzip der logischen Identität der Begriffe erst abgeleitet ist. Denn wäre das Ich nicht ursprünglich in aller seiner Thätigkeit identisch, so könnt' es nimmer zwei gegebne Begriffe als identisch oder verschieden, als einstimmend oder widerstreitend erkennen. Daß aber das Ich ursprünglich identisch sei, davon kann mich nur das Bewusstsein meiner selbst belehren, welches alle meine Thätigkeit begleitet, und wodurch ich sie als meine Thätigkeit anerkenne. Durch Philosophiren will ich nun diese Identität wissenschaftlich erkennen, d. h. ich will mir des Zusammenhangs aller meiner Thätigkeit bewusst werden, wiefern er durch ursprüngliche Gesetze bestimmt,

mithin diese ursprüngliche Gesetzmäßigkeit Quelle, Grund oder Bedingung der absoluten Harmonie meiner Thätigkeit ist. Diese Harmonie zu suchen oder sie aus jener Gesetzmäßigkeit abzuleiten ist also die Aufgabe aller Philosophie, und alle Theile derselben — das Mannigfaltige der philosophischen Erkenntniß — beziehen sich nothwendig darauf als auf ihren gemeinschaftlichen Vereinigungspunkt. Folglich ist der Satz, welcher jenen Vereinigungspunkt bezeichnet, der oberste formale Grundsatz der Philosophie, welcher aber schon anderweite materiale Grundsätze — Thatsachen des Bewusstseins in Begriffe aufgefasst und in Sätzen dargestellt — voraussetzt. Beide aber setzen als Idealprinzipien ein Realprinzip voraus, nämlich das Ich, wiefern es die Thatsachen seines Bewusstseins auffasst und mittels derselben die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit seiner Thätigkeit oder die absolute Harmonie derselben wissenschaftlich zu erkennen sucht. Der Satz: Ich = Ich, kann also nicht schlechthin Prinzip der Philosophie genannt werden.

Mit diesem Paragraphen wäre nun eigentlich unsre Untersuchung vollendet. Denn es ist die Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft vollständig deduzirt, sobald die Prinzipien der philosophischen Erkenntniß in realer und idealer, materialer und formaler Bedeutung ausgemittelt sind. Der Gang aber, den wir bei dieser Untersuchung nahmen, war folgender. Wir setzten das Philosophiren als eine unbezweifelte und unbezweifelbare Thatsache voraus; denn selbst der, welcher sie bezweifelte, würde schon ebendadurch anfangen zu philosophiren, indem er doch Gründe seines Zweifels aufsuchen und angeben müsste. Indem man also philosophirt, bringt man irgend eine philosophische Erkenntniß hervor, sie mag sich beziehn, worauf sie wolle, und einen so kleinen oder so großen Umfang haben, als sie wolle. Nun postulirten wir Prinzipien dieser Erkenntniß, d. h. wir entschlossen uns, diese Prinzipien aufzusuchen. Wir nahmen an, daß sie in uns selbst liegen müssten, setzten also das Ich, wiefern es philosophirt, als Realprinzip der philo-

stellen. Wenn hingegen das praktische Vermögen thätig ist, so fühlen wir uns dabei nicht so gebunden und gezwungen, daß wir gerade auf eine bestimmte Art thätig sein müßten, sondern wir glauben wenigstens, daß wir auch anders thätig sein könnten, und werden uns wohl gar bewußt, daß wir auch anders thätig sein sollten; wir müssen nicht, wenn wir etwas begehren, es auch gerade wollen, sondern wir können, und sollen vielleicht auch, das Gegentheil wollen. Jene Thätigkeit betrachten wir also als unterworfen einer Nothwendigkeit, die in der Natur, es sei des Objekts oder des Subjekts oder beider zugleich, ihren Grund hat, mithin als abhängig von Naturgesetzen. Diese Thätigkeit hingegen betrachten wir als befreit von jener Nothwendigkeit, obwohl einer andern Art von Nothwendigkeit, die wir die sittliche nennen, unterworfen, mithin als abhängig von Sitten- oder Freiheitsgesetzen.

Die Philosophie als Wissenschaft muß nun diese beiden wesentlich verschiednen Arten von Gesetzgebungen in zwei abgesonderten Haupttheilen untersuchen. Sie muß im ersten Haupttheile die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit in Bestimmung des Subjektiven durch das Objektive, und im zweiten die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit in Bestimmung des Objektiven durch das Subjektive erforschen. Das philosophirende Ich sucht also dort die absolute Harmonie in seiner theoretischen — hier die absolute Harmonie in seiner praktischen Thätigkeit, oder mit andern Worten, durchgängige Uebereinstimmung der Vorstellungen und Erkenntnisse, und durchgängige Uebereinstimmung der Bestrebungen und Handlungen. Jenes geschieht in der spekulativen Philosophie, — welche auch die theoretische — dieses in der moralischen Philosophie, welche auch die praktische heißt. Jene hat es also mit Naturgesetzen, diese mit Sitten- oder Freiheitsgesetzen der Thätigkeit des Ichs zu thun. Daher die bekannte aber unbestimmte Erklärung, jene handle von dem, was sei, diese von dem, was sein solle.

§. 9.
Die theoretische Philosophie zerfällt in die Denklehre, Erkenntnisslehre und Geschmackslehre.

Die Lehrsätze der theoretischen oder spekulativen Philosophie betreffen

1. das bloße Denken oder das Denken als eine bloß innere Thätigkeit — wo die Vorstellungen ohne Rücksicht auf ihren Gegenstand nur auf einander selbst bezogen werden — das formale oder logische Denken. Hieraus entspringt die Denklehre oder Logik, deren Prinzip ist: Wenn etwas gedacht werden soll, muß es mit sich selbst übereinstimmen, d. h. es darf zwischen den Merkmalen, durch die etwas vorgestellt werden soll, kein Widerspruch enthalten sein.

2. Das Denken eines Gegenstandes oder das bestimmte Denken, und zwar

a. an sich oder überhaupt — wo die Vorstellungen auf einen Gegenstand bezogen werden und dieser dadurch als Gegenstand bestimmt wird — das materiale oder metaphysische Denken, das Erkennen. Hieraus entspringt die Erkenntnisslehre oder Metaphysik *), deren Prinzip ist: Wenn etwas erkannt werden soll, muß es mit den ursprünglichen Bedingungen der Erkenntniß übereinstimmen, d. h. es muß unter den Gesetzen stehn, nach welchen das Ich seine Vorstellungen auf etwas außer denselben bezieht.

b. In besondrer Beziehung auf das Gefühl (der Lust und Unlust) — wo die Vorstellung eines Gegenstandes auf den Zustand des Ichs in Ansehung des daraus entspringenden Wohlgefallens an derselben bezogen wird —

---

*) Nämlich im alten scholastischen Sinne des Worts, also was Kant Metaphysik der Natur nennt, mit Ausschluß der Metaphysik der Sitten. Die Erweiterung des Begriffs der Metaphysik bis in's Gebiet der praktischen Philosophie ist eine ganz unnöthige und verwirrende Veränderung des philosophischen Sprachgebrauchs.

baren höchsten und letzten Zwecks bezogen werden — das Handeln mit Glauben oder mit religioser Gesinnung, das religiose Handeln. Hieraus entspringt die Religionslehre oder Moraltheologie, deren Prinzip ist: Das Handeln soll mit dem festen Vertrauen verknüpft sein, daß alles, was geschieht, unter der Herrschaft eines höchsten Gesetzgebers mit dem Endzwecke der Vernunft (die Natur mit der Freiheit) zusammenstimmen werde, d. h. du sollst mit steter Hinsicht auf das Ideal der Heiligkeit handeln und dich demselben immerfort anzunähern suchen.

Man kann also auch sagen, die praktische Philosophie betreffe die Uebereinstimmung der Handlungen vernünftiger Wesen

1. unter einander,

2. mit dem Objektiven, dem unbedingten Pflichtgebote,

3. mit dem Subjektiven, dem Endzwecke jedes vernünftigen Wesens; mithin das Gute, wiefern es abhangt vom juridischen, ethischen und religiosen Gebrauche der Freiheit; folglich

1. die Rechtlichkeit im Verhalten — juridische Güte,

2. die Rechtschaffenheit in der Gesinnung — ethische Güte,

3. die Gottseligkeit im ganzen Lebenswandel oder die Frömmigkeit — religiose Güte. *)

---

*) Die Beziehung aller im 9. und 10. Paragraphen aufgestellten Formalprinzipien, als oberster Grundsätze der einzelen, theoretischen und praktischen, philosophischen Disziplinen auf das im 7. Par. aufgestellte Formalprinzip, als obersten Grundsatz der Philosophie überhaupt, wird hoffentlich dem nachdenkenden Leser von selbst einleuchten.

§. 11.

Jede einzele philosophische Disziplin kann man theils als rein razionale, theils als empirisch razionale Wissenschaft behandeln, und ihr daher einen reinen und einen angewandten Theil geben, folglich auch die ganze Philosophie in die reine und angewandte eintheilen.

In der Denklehre, Erkenntnisslehre u. s. w. müssen zuvörderst die Gesetze, welche sich auf die verschiednen Arten der Thätigkeit des Ichs beziehn — je nachdem diese den Gegenstand der Untersuchung in jeder besondern Disziplin ausmachen — so dargestellt werden, wie es der Urform des Ichs angemessen ist, d. h. lediglich nach ihrer ursprünglichen Bestimmtheit. Sodann kann man aber auch die verschiednen Arten der Thätigkeit des Ichs unter denjenigen Modifikazionen erwägen, welche in Ansehung ihrer stattfinden, wenn und wiefern sie sich auf gewisse in der Erfahrung gegebne Gegenstände und davon abhangende Bedingungen der Anwendung beziehn. Jene Darstellung ist rein philosophisch, diese empirisch philosophisch. Man kann daher nicht bloß dieser oder jener, sondern allen philosophischen Disziplinen mit Ausnahme der Grundlehre einen reinen und einen angewandten Theil geben. Allein der angewandte Theil gehört eigentlich nicht in die Philosophie, wiefern sie als System oder Wissenschaft ein in sich selbst vollendetes und in bestimmte Gränzen eingeschlossenes Ganze ausmachen soll, sondern er ist nur als ein Anhang zu jeder besondern Wissenschaft zu betrachten, dessen Inhalt und Umfang wegen der Unendlichkeit der Erfahrungsgegenstände und der davon abhangenden Mannigfaltigkeit empirischer Bedingungen unsrer theoretischen und praktischen Thätigkeit sich nicht erschöpfend und präzis bestimmen lässt. Daher ist auch für die sogenannte empirische Philosophie keine feste Gränzbestimmung möglich, sondern sie ist einer unendlichen Erweiterung fähig und befasst eigentlich alle empirisch razionale Wissenschaften, welche nicht mathematisch sind, in

oder unter sich *). Indessen ist es rathsam, der empirischen Philosophie nur soviel Theile zu geben, als die reine hat, und jedem Theile der reinen Philosophie den korrespondirenden Theil der empirischen sogleich unterzuordnen oder anzuhängen, wie dieß z. B. in Ansehung der Logik, Moral u. s. w. schon von Manchen geschehen ist. Aber auch so lassen sich noch keine festbestimmten Gränzlinien ziehn, sondern es hangt immer ab von dem jedesmaligen Zwecke der Behandlung der philosophischen Disziplinen, was und wie viel oder wenig man in den angewandten Theil einer jeden aufnehmen will. Hingegen die reine Philosophie macht ein in sich selbst vollendetes und in bestimmte Gränzen eingeschlossenes Ganze — ein System im strengsten Sinne — aus, weil ihr Inhalt und Umfang durch die Urform des Ichs, durch die ursprüngliche Anlage des menschlichen Geistes selbst bestimmt ist.

Die rein philosophische Erkenntniß ist also, wie alle reine Erkenntniß, eine Erkenntniß a priori; nicht als wenn sie vor aller Erfahrung in uns vorhanden, gleichsam angeboren wäre — denn alle Erkenntniß, mithin auch die philosophische, entsteht erst in und mit der Erfahrung, d. h. indem und nachdem wir in der Zeitreihe etwas wahrgenommen haben, und ist insofern durchgängig Erkenntniß a posteriori — sondern weil sich die rein philosophische Erkenntniß auf das Ursprüngliche in uns bezieht. Dieses aber muß als aller Erfahrung vorhergehend gedacht werden; denn es hangt selbst die Möglichkeit der Erfahrung davon ab; es liegt also als Bedingung der Erfahrung als dem Bedingten zum Grunde, muß folglich a priori bestimmt sein. Das Ursprüngliche in uns (die Ver-

*) Es giebt nur vier Hauptklassen oder Geschlechter der Wissenschaften, nämlich 1. zwei razionale, a. philosophische, welche diskursiv, b. mathematische, welche konstruktiv verfahren; 2. zwei historische, a. beschreibende, welche sich auf die Gegenwart, b. erzählende, welche sich auf die Vergangenheit beziehn. Alle Wissenschaften, sie mögen Namen haben, wie sie wollen, gehören entweder unter eine von diesen vier Klassen, oder sind durch Vermischung mehrer entstanden.

mögen und Gesetze unsrer Thätigkeit) kann jedoch natürlicher Weise nicht eher zu unsrem Bewusstsein gelangen, d. h. philosophisch erkannt werden, als bis wir schon thätig gewesen sind, bis sich unsre ursprüngliche oder a priori bestimmte Handlungsweise nach und nach an gegebnen Objekten entwickelt und gleichsam realisirt hat, also nur in und mit der Erfahrung. Daher muß eben der Philosoph von Thatsachen des Bewusstseins ausgehn, welche nichts andres als innere Erfahrungen sind, um mittels derselben das Ursprüngliche in sich selbst zu erforschen. Aber daraus folgt nicht, daß die dadurch hervorgebrachte Erkenntniß selbst empirisch oder a posteriori sei. Denn von der Art ist nur diejenige Erkenntniß, welche sich auf etwas bezieht, das uns erst durch Erfahrung gegeben wird, z. B. auf die Menschen, Thiere, Pflanzen u. s. w. die wir um uns her wahrnehmen. Das Ursprüngliche in uns selbst aber kann nicht durch Erfahrung gegeben sein, weil wir die Erfahrung selbst dadurch uns erst erwerben und alles Empirische danach beurtheilen. Die Erkenntniß des Ursprünglichen ist also auch wesentlich von der Erkenntniß des Empirischen unterschieden. Sie entspringt nicht wie diese aus den Sinnen, sondern aus der Vernunft selbst, wiefern sie philosophirende Vernunft ist, d. h. wiefern die Intelligenz ihre höhere Erkenntnisskraft auf sich selbst absichtlich richtet und dadurch eine Erkenntniß von sich selbst aus sich selbst erzeugt, oder vom gemeinen Bewusstsein zu einem philosophischen sich erhebt (§. 6). Daher kann man allerdings sagen, die Philosophie sei ein freies Produkt des menschlichen Geistes, wie die Poesie, und erfodere wie diese Talent, d. h. eine eigenthümliche darauf gerichtete natürliche Anlage oder Tendenz des menschlichen Geistes, der sich dadurch in Ansehung der Kunst als ästhetischer, in Ansehung der Wissenschaft als philosophischer Geist ankündigt; denn ohne philosophischen Geist kommt keine einzige Wissenschaft im eigentlichen Sinne zu Stande, sowie ohne ästhetischen Geist kein Kunstwerk im eigentlichen Sinne zu Stande kommt. Ganz lässt sich der philosophische Geist, sowenig als der ästhetische, wohl Nie-

manden absprechen; denn Vernunft und Einbildungskraft wohnen in jedem Menschen; folglich kann Niemand weder zum Philosophiren noch zum Produziren irgend eines Kunstwerks absolut unfähig sein, wenn er nicht blödsinnig oder wahnwitzig ist. Aber Grad und Maß können in beiderlei Hinsicht nach Verschiedenheit der Subjekte unendlich verschieden sein; und daß zufällige Umstände nebst absichtlicher oder vernachlässigter Uebung jedes Talent entweder reizen, entwickeln und ausbilden, oder unterdrücken, ersticken und misleiten können, ist ja eine bekannte Sache.

§. 12.

Theoretische und praktische Philosophie zusammengenommen kann man die abgeleitete Philosophie nennen und sie von einer höhern Philosophie unterscheiden, welche Fundamentalphilosophie, Elementarphilosophie, Transzendentalphilosophie, oder auch schlechtweg philosophische Grundlehre heißen kann.

Theoretische und praktische Philosophie haben jede ihre eigenthümlichen Prinzipien, weil beide sich auf ganz verschiedne Gegenstände des Philosophirens beziehn (§. 8). Sie müssen aber auch beide gewisse gemeinschaftliche Prinzipien haben, weil beide Philosophie sind. Es muß also eine gewisse höhere Philosophie geben, die weder bloß theoretisch noch bloß praktisch, sondern beides zugleich ist. Da jene höhere Philosophie die gemeinschaftlichen Prinzipien für theoretische und praktische Philosophie enthalten soll, so dient sie diesen beiden Haupttheilen der Philosophie zur Grundlage. Man kann sie also Fundamentalphilosophie oder philosophische Grundlehre (Archolonia, Philosophia fundamentalis) nennen. Sie ist daher eigentlich die Wissenschaft von den Prinzipien der Philosophie überhaupt. Da sie nun Grundsätze aufstellen muß, welche sowohl für die theoretische als für die praktische Philosophie gültig sein müssen:

so kann man theoretische und praktische Philosophie zusammengenommen die abgeleitete Philosophie (Philosophia derivativa) nennen; nicht als wenn die ganze theoretische und praktische Philosophie nach Gehalt und Gestalt durch eine bloße Analyse der in der Grundlehre aufgestellten Prinzipien aus denselben herausgewickelt werden könnte, sondern weil die Fundamentalphilosophie die ersten Grundsätze für alle Theile der theoretischen und praktischen Philosophie aufstellt, durch welche Grundsätze mittels einer fortwährenden Reflexion auf die Thatsachen des Bewusstseins die Lehr- und Folgesätze der gesammten theoretischen und praktischen Philosophie gefunden werden können; wozu aber nicht bloß Analyse sondern auch fortgesetzte Synthese nöthig ist. Man kann daher auch jene höhere Philosophie eine Elementarphilosophie nennen, weil sie die Elemente oder die ersten Grundsätze sämmtlicher theoretisch- und praktisch-philosophischen Disziplinen enthält. Folglich würde ihr der Titel: Philosophia prima, welchen man sonst der Ontologie gab, mit weit mehr Rechte zukommen, als dieser. Denn die Ontologie ist nur Philosophia prima für die Metaphysik; die Fundamentalphilosophie aber ist es nicht nur für die Metaphysik mitsammt der Ontologie, sondern auch für alle übrigen philosophischen Disziplinen. Mithin ist jene nur eine Philosophia prima relativa, diese aber eine Philosophia prima absoluta. — Endlich könnte man unsre Fundamentalphilosophie mit einem neuerlich beliebten Ausdrucke auch Transzendentalphilosophie nennen, wenn der Gebrauch dieses Ausdrucks nicht so schwankend und unbestimmt wäre. Wollte man genau sprechen, so müsste eigentlich die ganze reine Philosophie transzendentale Philosophie heißen. Denn das eigentlich Transzendentale in uns ist das Ursprüngliche im Ich — das reine Ich — was also der Erfahrung — dem empirischen Ich — vorausgeht und als Bedingung der Erfahrung über dieselbe gleichsam hinausliegt, was mithin a priori bestimmt ist. Das Transzendentale in der Erkenntniß ist folglich nichts andres, als was sich in de

Erkenntniß auf das Transzendentale in uns d. i. auf jene ursprünglichen Bestimmungen des Ichs bezieht. Da sich nun die ganze rein-philosophische Erkenntniß hierauf bezieht, so ist die ganze reine Philosophie transzendental; und da die Philosophie im eigentlichen und strengen Sinne — als System der Erkenntniß aus reiner Vernunft — nichts weiter als jene Erkenntniß in sich begreift (§. 11): so kann man mit Recht sagen, die gesammte Philosophie sei ihrem Wesen nach transzendental; wodurch eben die Philosophie, als die einzige transzendentale Wissenschaft den Rang über alle andre Wissenschaften, welche nicht-transzendental sind, behauptet. In diesem Sinne wäre der Ausdruck: Transzendentalphilosophie, ein Pleonasmus, und es müssten alle Theile der theoretischen und praktischen Philosophie, wiefern sie rein sind (reine Logik, reine Metaphysik u. s. w.) zur Transzendentalphilosophie gerechnet werden. Wenn denn nun aber Transzendentalphilosophie eine besondre Art oder ein besondrer Theil der Philosophie sein soll: so kann damit nichts schicklicher bezeichnet werden, als unsre Fundamentalphilosophie, welche sich mit ihren Untersuchungen über theoretische und praktische Philosophie erhebt, und die für beide Arten oder Theile der Philosophie gemeinschaftlichen Prinzipien auszumitteln sucht. *)

Ist demnach die Fundamentalphilosophie Wissenschaft der Prinzipien der Philosophie überhaupt (Archologie): so ist sie auch zugleich Wissenschaft von der Möglichkeit der Philosophie überhaupt, mithin eine Phi-

---

*) Schelling unterscheidet bekanntlich Transzendental- und Naturphilosophie als die beiden Hauptarten der Philosophie. Allein was er Naturphilosophie nennt, ist keineswegs eine neue Wissenschaft, sondern — wie zu seiner Zeit vielleicht in einem vollständigen Systeme der Philosophie ausführlich gezeigt werden wird — nichts mehr und nichts weniger, als — angewandte Metaphysik, von welcher Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft nur einen Theil, nicht das Ganze abgehandelt hat.

losophie der Philosophie, ungefähr in dem Sinne, wie man von einer Philosophie der Geschichte, der Mathematik u. s. w. spricht. Sie ist daher das eigentliche wahre Organon der Philosophie, nicht die Logik, als welche sich bloß mit dem formalen Denken beschäftigt, mithin das Organon keiner einzigen realen Wissenschaft sein kann, und zugleich als Theil der theoretischen Philosophie ihr Prinzip von der Fundamentalphilosophie empfängt, mithin noch viel weniger Organon der Philosophie überhaupt sein kann (§. 9). Hier stoßen wir nun freilich auf denselben Zirkel, den bereits die Wissenschaftslehre eingesehn und eingestanden hat, und der ihr sehr mit Unrecht zum Vorwurfe gemacht worden. *) Dieser Zirkel ist nicht erst neuerdings (etwa durch Fichte) in die Philosophie gebracht worden, sondern die Philosophen haben sich von jeher in demselben befunden, und werden sich bis an's Ende der Welt darin befinden. Es ist schlechterdings keine Rettung aus demselben möglich. Man versetze sich doch einmal in die Lage dessen, der zuerst zu philosophiren anfing! Er hatte noch gar keine Regeln, Gesetze, Prinzipien; und doch musste er gewisse Regeln, Gesetze, Prinzipien während seines Philosophirens befolgen, die, als solche, er erst hinterher durch sein Philosophiren entdeckte. Man versetze sich insonderheit einmal in die Stelle dessen, der zuerst die Regeln der Logik aufsuchte und in einem wissenschaftlichen Ganzen aufstellte! Befand er sich nicht in einem handgreiflichen Zirkel, und befindet sich nicht jeder Lehrer der Logik noch bis auf den heutigen Tag in demselben? Denn indem ich von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, von Erklärungen, Eintheilungen und Beweisen rede, und die dahin gehörigen Regeln auffinde oder vortrage: so begreife, urtheile und schließe, so erkläre, eintheile und beweise ich, und verfahre ganz nach denselben Regeln, die ich erst auffinde und aufstelle. Ich gebe eine Erklärung

*) S. Fichte über den Begriff der Wissenschaftslehre, §. 6. und 7. und Ebendesselben Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 4.

von dem Begriffe, und muß also schon einen Begriff vom Begriffe haben; ich gebe eine Erklärung von der Erklärung und leite aus dieser Erklärung selbst die Regeln der Erklärung ab u. s. w. Wenn dieß nicht offenbare Zirkel sind, so weiß ich in der That nicht, was sonst noch ein Zirkel genannt werden soll. Aber dieser Zirkel ist so natürlich und nothwendig, daß er keinen vernünftigen Menschen befremden kann und darf. Denn der Verstand, wenn er die Regeln des Denkens aufsucht und aufstellt, mithin diese Regeln denkt, verfährt freilich nach ebendiesen Regeln. Nach welchen andern sollt' er sonst verfahren? Und könnten wir uns denn der Regeln des Denkens bewusst werden, wenn wir nicht nach denselben verführen, indem wir uns derselben bewusst zu werden suchen? — Ebenso geht es dem Organon oder der Philosophie der Philosophie. Sie soll Prinzipien der Philosophie überhaupt aufstellen, und muß doch, da sie selbst Philosophie sein soll, schon nach solchen Prinzipien verfahren; sie soll die ersten Prinzipien der Denk- und Erkenntnisslehre aufstellen, und muß doch, da in ihr etwas gedacht und erkannt werden soll, selbst nach den Gesetzen des Denkens und Erkennens verfahren; ja sie soll die Möglichkeit des Philosophirens selbst und der Philosophie als Wissenschaft untersuchen, und muß doch, wenn sie selbst möglich sein soll, jene Möglichkeit schon voraussetzen. Der auf diese Art und mit dieser Absicht Philosophirende muß also seine Untersuchung auf gut Glück wagen und zusehn, was am Ende herauskommt, und ob das, was er herausgebracht hat, sowohl mit sich selbst als mit den Gedanken und Urtheilen Andrer übereinstimmt. Er muß schlechthin annehmen, daß es gewisse Prinzipien des Philosophirens und der Philosophie gebe, daß diese wohl in ihm selbst liegen möchten, und daß er sich in eben den Momenten, wo er darauf ausgeht, sie zu suchen, sich selbst unbewusst danach richten, aber auch ebendadurch, indem er auf sich selbst reflektirt, zum Bewusstsein derselben gelangen werde. Ob nun die von ihm auf diesem Wege gefundnen Prinzipien wirklich die richtigen und einzig möglichen seien, davon lässt sich schlechterdings kein Beweis geben; denn dieser Beweis müsste

auf demselben Wege geführt werden, auf welchem jene Prinzipien gefunden sind. Hierin liegt eigentlich der Grund des der Philosophie wesentlichen und eigenthümlichen Mangels an Evidenz; wodurch sie so weit hinter der Mathematik zurückbleibt. Diese ruht auf einem gegebnen Fundamente und ruht fest und unerschütterlich, so lange sie es als schlechthin gegeben betrachtet; sie muß es aber so betrachten, so lange sie auf ihrem eignen Gebiete bleibt. Sobald aber der Mathematiker anfängt, das Fundament seiner Wissenschaft zu untersuchen, werden sich auch Zweifel hervorthun und die vorige Evidenz wird vor seinen Augen verschwinden; denn er hat durch Untersuchung des Fundaments seiner Wissenschaft das Gebiet derselben verlassen, und befindet sich nun auf dem Gebiete der Philosophie, die kein gegebnes Fundament hat, sondern sich ihr Fundament selbst geben und dadurch auch die Fundamente andrer Wissenschaften untersuchen und prüfen soll. Die Wissenschaft also, welche das Fundament der Philosophie und mit ihm die Fundamente aller übrigen Wissenschaften untersuchen und prüfen soll, ist immer wieder Philosophie; und darum kann es die Philosophie nie bis zur vollen Gewissheit bringen, sondern es bleibt immer etwas zurück, was nur wahrscheinlich ist, was aber, je öfter und länger es von einem und demselben oder von mehren Subjekten untersucht und geprüft und dabei als wahr und gültig befunden wird, destomehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen, und sich so immerfort der Gewissheit annähern, obwohl sie nicht erreichen kann. — Hiezu kommt, daß die Philosophie, und zwar eben die Fundamentalphilosophie, gleich beim Anfange ihrer Untersuchungen auf etwas schlechthin Unerklärbares und Unbegreifliches stößt, und von diesem ausgehn muß, um alles Uebrige zu erklären und zu begreifen. Es giebt zwar in allen Wissenschaften viel Unerklärtes und Unbegriffenes, was also auch insofern, als noch gewisse Daten und Prämissen fehlen, um es erklären und begreifen zu können, unerklärbar und unbegreiflich genannt werden kann. Aber etwas absolut Unerklärbares und Unbegreifliches giebt es in

Wissenschaft, außer der Philosophie. Der menschliche Geist kann und darf in allen übrigen Wissenschaften hoffen, nach und nach durch fortgesetzte Beobachtungen, Versuche, Nachforschungen in den Quellen, Vergleichungen der Thatsachen, Rechnungen, Messungen, und Untersuchungen aller Art bis zur vollständigen Einsicht in die Gegenstände dieser Wissenschaften nach ihrer Beschaffenheit, ihren Ursachen und Wirkungen und ihrem durchgängigen Zusammenhange hindurchzudringen; wenigstens lässt sich bei allen Schranken der Erkenntniß auf dem Gebiete der übrigen Wissenschaften keine absolute Gränze bestimmen, über welche der menschliche Geist nicht dereinst noch hinausgehn könnte. Stößt er hier wirklich auf etwas absolut Unerklärbares und Unbegreifliches: so liegt dieß nicht mehr innerhalb des Gebiets dieser Wissenschaften, sondern außerhalb desselben, nämlich im Gebiete der Philosophie. Auf diesem Gebiete aber führt ihn gleich der erste Schritt, den er thut, auf eine solche Gränze, wo alles Erklären und Begreifen aufhört und aufhören muß. Diese Gränze ist die ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens im Bewusstsein. Sobald er diese Gränze überschreiten und das Sein aus dem Wissen oder das Wissen aus dem Sein erklären und begreifen will: so wird die Philosophie augenblicklich transzendent, einseitig, inkonsequent, dogmatisch. Daher gewährt weder der Realismus an sich, noch der Idealismus an sich, dem menschlichen Geiste Befriedigung, weil beide etwas erklären und begreifen wollen, was sich doch nicht erklären und begreifen lässt; weshalb beide in ihren Bemühungen stecken bleiben und nicht leisten, was sie versprechen. Der menschliche Geist muß also in dieser Hinsicht auf Befriedigung Verzicht leisten, und kann nur Beruhigung finden im Systeme des transzendentalen Synthetismus, welcher den transzendentalen Realismus und transzendentalen Idealismus unzertrennt und unauflösbar in sich vereinigt (§. 5. und 6). Daher hat denn der scharfsinnige Verfasser der Apodiktik vollkommen Recht, wenn er am Ende seiner Anfangsgründe der spekula-

tiven Philosophie sagt: „Die Transszendentalphiloso„phie ist nichts weiter als Wissenschaft der spekulativen „Resignazion d. i. der im Bewusstsein selbst gegrün„deten Nothwendigkeit, auf Befriedigung des Bewusstseins „nach Wissensprinzipien auch in bloß spekulativer Beziehung „Verzicht zu leisten.“ Aber eine solche Befriedigung ist auch nicht möglich nach andern Prinzipien in praktischer Beziehung; sondern nur Beruhigung, indem ich überall, im Theoretischen sowohl als im Praktischen, bei demjenigen stehn bleibe, was durch die ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens im Bewusstsein schlechthin gegeben ist, und diese Synthese als den nothwendigen Gränzpunkt aller Philosophie anerkenne.

Schlussbemerkung.

Den bisherigen Untersuchungen zufolge würde ein vollständiges System der Philosophie folgende Anordnung erhalten müssen:

I. Fundmentalphilosophie — Grundlehre.

II. Derivativphilosophie.

1. Theoretische oder Spekulativphilosophie.
   a. Denklehre oder Logik,
      α. reine,
      β. angewandte.
   b. Erkenntnisslehre oder Metaphysik,
      α. reine,
      β. angewandte.
   c. Geschmackslehre oder Aesthetik,
      α. reine,
      β. angewandte.
2. Praktische oder Moralphilosophie.
   a. Rechtslehre oder Naturrecht,
      α. reine,
      β. angewandte.

b. Tugendlehre oder Ethik,
α. reine,
β. angewandte.
c. Religionslehre oder Moraltheologie,
α. reine,
β. angewandte.

Mithin würde ein nach diesem Schema entworfnes System der Philosophie, wenn man die Theile desselben einander koordinirte, aus folgenden sieben Disziplinen bestehn: Th. 1. Grundlehre. Th. 2. Denklehre. Th. 3. Erkenntnisslehre. Th. 4. Geschmackslehre. Th. 5. Rechtslehre. Th. 6. Tugendlehre. Th. 7. Religionslehre.

VIII.

Ueber
die verschiednen Methoden
des Philosophirens
und
die verschiednen Systeme
der Philosophie
in Ansehung
ihrer allgemeinen Gültigkeit.

Eine Beilage zum Organon.

(Erschien zuerst: Meißen, 1802. 8.)

Vorrede zur ersten Auflage.

Alle Wissenschaften, außer der Philosophie, haben ihren gegebnen Boden, auf dem sie sich frei und unbekümmert, worauf dieser Boden selbst ruhe — ob auf einem Elephanten und dieser wieder auf einer Schildkröte u. s. w. — anbauen können; die Philosophie hingegen ist eine bodenlose Wissenschaft, d. h. ihr ist kein Boden gegeben, sondern sie soll sich selbst den ihrigen schaffen und ebendadurch auch den Boden der übrigen Wissenschaften begründen. Dieser Umstand, durch welchen sich die Philosophie wesentlich von allen andern Wissenschaften unterscheidet, ist, wo nicht die einzige, doch die Hauptquelle aller der Streitigkeiten, welche in der Philosophie und über die Philosophie bisher geführt worden. Jeder philosophirende Kopf, sobald er wirklich ein selbdenkender Kopf war — was wohl unstreitig die erste Bedingung des Philosophirens ist — musste nach seiner eigenthümlichen Manier philosophiren und sich sein eignes System der Philosophie erbauen, das sich den Systemen Andrer mehr oder weniger annäherte, je nachdem Talent, Uebung, Gesinnung — denn daß auch diese auf das Philosophiren einen mächtigen Einfluß habe, sollte wohl in unsern Tagen nicht mehr geleugnet werden — und andre zufällige Umstände bei den Pflegern der Philosophie mehr oder weniger verschieden waren. Jene Streitigkeiten müssen also nicht nur überhaupt endlos sein, sondern sie können sich

auch nicht einmal vermindern, so lange unter den Bearbeitern und Freunden der Philosophie über den Boden ihrer Wissenschaft kein Einverständniß stattfindet. Ob ein solches Einverständniß möglich sei? — selbst darüber ist man noch nicht einig; und ebendieser Umstand beweist mehr als irgend ein andrer, daß es der Philosophie noch immer an einem festen und sichern Boden fehle, obgleich seit Kant von mehren talentvollen Männern mehr als je daran gearbeitet worden, einen solchen auszumitteln.

Bei dieser Lage der Sache wagt' ich es im vorigen Jahre, in meinem Entwurf eines neuen Organon's der Philosophie auch mit einem Versuche der Art hervorzutreten. Allein diesen Entwurf hat das bei solchen Büchern nicht ungewöhnliche und ebendarum mir nicht unerwartete Schicksal betroffen, von öffentlichen Beurtheilern in kritischen Blättern misverstanden und misbilligt zu werden, ob er gleich im Stillen bei manchem denkenden Freunde der Philosophie keine ungünstige Aufnahme gefunden hat. Ich bin gewiß sehr weit entfernt, den Grund jenes Misverstehens und Misbilligens in den öffentlichen Beurtheilern allein zu suchen; die Schuld mag wohl auch an dem Buche selbst liegen, das in der That nicht mehr, als erster Entwurf eines künftigen Systems, sein sollte und daher nicht alles enthalten konnte, was sich zur Rechtfertigung meiner philosophischen Ueberzeugungen hätte sagen lassen. Indessen kann ich doch diese darum nicht aufgeben, weil sie den Beifall jener Beurtheiler nicht erhalten haben; denn theils haben dieselben den allerwesentlichsten Punkt meines Organon's gar nicht einmal berührt, geschweige denn beurtheilt, theils haben sie denselben nur angedeutet und verworfen, ohne doch meine Gründe selbst anzugreifen und so das Buch gründlich zu widerlegen. Gegenwärtige Schrift soll also dazu dienen, den Inbegriff dessen, was im Orga=

non gesagt ist, kurz und bündig, aber von einer andern Seite und in einem neuen Lichte darzustellen; sie kann daher als eine Beilage zum Organon, theils zur Berichtigung theils zur Erläuterung desselben, angesehn werden. Vielleicht gelingt es mir dadurch, besser verstanden zu werden und — si diis placet — auch den Beifall der Kenner zu erhalten, ob ich gleich beides nicht erzwingen kann und mag. Damit aber die Leser voraus erfahren, was sie hier zu erwarten haben, und damit das Wesentlichste dieses Aufsatzes nicht wieder übersehen werde, so will ich selbst den Inhalt desselben summarisch anzeigen.

Nachdem ich nämlich den Begriff, den ich mir von der Philosophie als Wissenschaft mache, aus einander gesetzt habe, werden zuerst drei Methoden des Philosophirens charakterisirt, die thetische oder dogmatische, die antithetische oder skeptische, und die synthetische oder kritische. Sodann werden aus diesen drei Methoden drei Systeme der Philosophie hergeleitet, ein thetisches oder der Realismus, ein antithetisches oder der Idealismus, und ein synthetisches oder der transzendentale Synthetismus; wobei jedoch zu bemerken ist, daß das antithetische System des Idealismus nur indirekt aus der antithetischen oder skeptischen Methode abgeleitet wird, weil direkt aus dieser Methode gar kein System entspringen kann, und der Idealismus eigentlich ebensosehr als der Realismus dogmatisirt, mithin nur im Gegensatze gegen diesen ein antithetisches System genannt wird. Der transzendentale Synthetismus ist also die Hauptsache, wie im Organon, so auch hier. Die Gegner wissen demnach genau, wo sie angreifen sollen. Mögen sie angreifen wie wahrheitliebende und gesittete Männer! Mögen sie jene schändliche Maxime, durch welche die Wissenschaften sammt ihren Pflegern vor

bestimmt sind, und welchen Schranken seine ganze Thätigkeit ursprünglich unterworfen ist; mit einem Worte: Er wird seine ganze ursprüngliche Handlungsweise, das heißt, die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit in Ansehung seiner gesammten Thätigkeit (des Vorstellens- und Erkennens sowohl als des Bestrebens und eigentlichen Handelns) kennen lernen.

Durch das Philosophiren entsteht ihm also eine Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in aller seiner Thätigkeit, und ebendiese Wissenschaft heißt Philosophie; eine Wissenschaft, die sich ebendadurch von allen übrigen unterscheidet, daß das Subjekt der Wissenschaft selbst zugleich Objekt ist. Man kann daher, wenn man den Begriff noch kürzer und schulgerechter bestimmen will, auch sagen: Philosophie ist Wissenschaft von der Urform des Ichs. Denn das Ich, von welchem die Philosophie spricht, ist nicht dieses oder jenes denkende und handelnde Individuum, sondern der menschliche Geist überhaupt; unter der Urform des Ichs aber versteh' ich nichts andres, als dessen ursprüngliche Handlungsweise (forma agendi originaria) und diese bedeutet wieder nichts andres, als dessen ursprüngliche Gesetzmäßigkeit in aller seiner Thätigkeit. Denn Handeln heißt in einem weitern Sinne überhaupt thätig oder wirksam sein, es sei immanent oder transeunt, es werde dadurch etwas äußerlich hervorgebracht oder nicht; und die Art und Weise des Handelns ist bestimmt durch die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes. Ursprünglich aber heißen diese Gesetze, um sie von den besondern und zufälligen Regeln zu unterscheiden, nach welchen sich die Thätigkeit dieses oder jenes Individuum's richtet, und welche es vermöge der empirischen Modifikazionen seiner Natur angenommen hat. Ursprünglich ist demnach im menschlichen Geiste nur das, was in ihm vor jenen Modifikazionen und unabhängig von denselben, mithin a priori, bestimmt ist, was also zu den allgemeinen und nothwendigen Anlagen des menschlichen Geistes gehört.

Erster Abschnitt.

Von den Methoden des Philosophirens.

Man kann nun, um jene Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in aller seiner Thätigkeit zu erzeugen — denn nur erzeugt, nicht gelehrt und gelernt kann sie werden, obwohl man durch Lehren und Lernen einige Anleitung zu jener Erzeugung geben und empfangen kann — um also die Idee der Philosophie als einer eigenthümlichen Wissenschaft (Philosophie im objektiven, nicht im subjektiven Sinne) zu realisiren, kann man einen dreifachen Weg einschlagen; und hieraus ergeben sich ebensoviele Methoden des Philosophirens. Man kann entweder thetisch, oder antithetisch, oder synthetisch philosophiren. Auf bekanntere Ausdrücke zurückgeführt, will dieß so viel sagen: Das Verfahren in der Philosophie ist entweder dogmatisch, oder skeptisch, oder kritisch. Denn Dogmatizismus, Skeptizismus und Kritizismus sind eigentlich keine besondre Systeme der Philosophie, sondern nur Methoden zu philosophiren oder Verfahrungsarten in der Philosophie, obgleich ebendaraus hinterher gewisse Systeme entspringen können, wie sich in der Folge zeigen wird.

Der Dogmatizismus *) oder das dogmatische Verfahren in der Philosophie besteht darin, daß man irgend eine Behauptung oder Aussage als Prinzip (entweder ausdrücklich oder stillschweigend) setzt oder eigentlich voraussetzt — denn vorausgesetzt muß es werden, weil, wenn es als Prinzip

*) Ich sage Dogmatizismus statt Dogmatismus wegen der Analogie mit Skeptizismus und Kritizismus, ohne weiter einen Unterschied zwischen Dogmatismus und Dogmatizismus zu machen, wie Einige gethan haben, indem sie sagten, der Dogmatizismus sei ein übertriebner und dadurch sich verirrender oder seines Ziels verfehlender Dogmatismus, also gleichsam ein Ultradogmatismus, während der Dogmatismus selbst oder an sich untadelhaft sei. Allein ob er dieß sei, wird eben gefragt und vom Skeptizismus sowohl als vom Kritizismus geleugnet.

Folgen entspringen. Einseitigkeit und Inkonsequenz — indem man alles immer nur auf das Eine Prinzip bezogen wissen will, und doch demselben nicht treu bleiben kann, weil es nicht auslangt, um alles daraus zu deduziren, was man zu deduziren sich auf irgend eine Art veranlasst oder gedrungen sieht. Parteilichkeit oder Anmaßlichkeit aber — indem die Willkür, welche in so vielen Fällen den entscheidenden Ausspruch thun muß, oft (selbst ohne sich dessen bewusst zu sein) durch Neigung geleitet wird, und dann dasjenige, was den angeblichen Gründen an Gewicht abgeht, durch stolze Berufung auf das eigne philosophische Talent und durch verächtliche Behandlung der Gegner zu ersetzen sucht, um dadurch zu imponiren und die Schwächen des willkürlich geschaffnen Systems vor den Augen derer zu verbergen, die nicht gewohnt sind, tiefer einzudringen, sondern sich wohl auch bei einer dreisten Versicherung beruhigen können. Despotismus ist daher fast immer der vorherrschende Charakter des Dogmatizismus; und wenn er es irgendwo nicht ist, so liegt der Grund davon vielleicht im allzulebhaften Gefühle eigner Schwäche oder in anderweiten subjektiven Gemüthsbestimmungen, welche mit dem Despotismus nicht wohl verträglich sind. Wie soll nun durch ein solches Verfahren ein allgemeingültiges System der Philosophie zu Stande kommen? Allgemeingültig heißt nämlich ein System, das auf die Beistimmung aller Andern nicht bloß Anspruch überhaupt, sondern auch gerechten Anspruch macht, das allgemein gelten nicht bloß will, sondern auch soll und muß, wofern nur jeder unparteiisch und vernünftig darüber urtheilt. Trägt aber nicht ein System, das auf diese Art entstanden ist, den Samen des Widerstreits und den Keim des Verderbens in sich selbst? Muß nicht die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern in Widerspruch gerathen? Und muß nicht ein solches System, von den Strahlen einer unparteiischen und vernünftigen Prüfung beleuchtet, als System in Nichts verschwinden, wenn es auch im Einzelen manches bleibende Wahre und Gute enthält? Das thetische oder dogmatische Philosophiren

kann also unmöglich auf ein allgemeingültiges System der Philosophie hinausleiten.

Aber ebensowenig das antithetische oder skeptische. Der Skeptizismus bildet nämlich eine beständige Opposizion gegen den Dogmatizismus und protestirt unaufhörlich gegen dessen willkürliche Anmaßungen; er nimmt überall die Prinzipien desselben in Anspruch, und sucht die Blößen in den Folgerungen aus den vorausgesetzten Prinzipien aufzudecken. Dieses Verfahren ist auch an sich betrachtet sehr löblich und heilsam. Es hält die Philosophen gleichsam immer in Athem, daß sie auf dem Ruhekissen ihrer Systeme nicht einschlummern und allmählich gar ersterben; es weckt, nährt und stärkt den Prüfungsgeist und hält das Gemüth vom übereilten Beifalle zurück. Aber so lang' es bei der bloßen Antithese bleibt, kann der Skeptizismus auf allgemeine Gültigkeit unmöglich Anspruch machen. Zwar scheint es beim ersten Anblick, als wolle er darauf gar keinen Anspruch machen; aber es scheint auch nur so, und ebendarin, daß er auf keine allgemeine Gültigkeit Anspruch zu machen sich das Ansehn giebt und doch der That nach darauf wirklich Anspruch macht, liegt der faule Fleck des Skeptizismus. Warum streitet denn der Skeptiker gegen den Dogmatiker? Doch wohl, um diesen zu widerlegen? Wenn er aber diesen widerlegen will, so muß doch wenigstens er selbst von der Gültigkeit seiner Widerlegung überzeugt sein. Und wenn er sie selbst für gültig hält, so wird er auch voraussetzen, daß sie sein Gegner für gültig halten werde, sobald dieser sie nur gehörig versteht und sein Gemüth nicht hartnäckig gegen die angeführten Gründe verschließt. Indem er aber dieses voraussetzt, wird er auch zugleich auf die Beistimmung aller Uebrigen rechnen. Er muthet also wirklich oder faktisch allen Andern zu, das, was er sagt und wovon er selbst überzeugt ist, für wahr und gültig zu halten. Wenn er nun gleichwohl das durchgängige Zweifeln zu seiner Maxime im Philosophiren macht: so muß er zugeben, daß er sich selbst widerspreche, daß sein Verfahren zwecklos sei, wenigstens keinen andern Zweck habe, als den menschlichen Geist zu äffen. Denn sagt er, daß er nur die Anmaßungen des Dogmatizismus niederschlagen,

daß er nur diesen in seine Gränzen zurückweisen wolle: so muß es doch innerhalb dieser Gränzen etwas Zweifelloses geben, etwas, durch dessen Behauptung man sich keine grundlosen Anmaßungen erlaubt. Will er dieß nicht zugeben, will er seine eignen Widerlegungen dogmatischer Behauptungen nicht für wahr und gültig halten: so verfällt er nothwendig auf jenes Extrem der Pyrrhonier, welche endlich dahin kamen, ihren Zweifel selbst zu bezweifeln, indem sie sagten: Nihil verum videri (oder auch: Nihil sciri posse) ne id ipsum quidem; wobei man denn von neuem fragen könnte, ob denn auch die Behauptung, daß der Satz: „Nichts ist wahr „und gewiß," ungewiß sei, noch bezweifelt werden müsse, und sofort in's Unendliche. Daher weiß der Skeptiker am Ende selbst nicht, wo er mit seiner Philosophie hinaus will, und er muß nicht nur auf wahre philosophische Erkenntniß Verzicht leisten, sondern zuletzt auch an aller Wahrheit und an sich selbst verzweifeln. Hiezu kommt nun, daß diese Methode zu philosophiren sich auch mit dem praktischen Interesse des menschlichen Geistes durchaus nicht verträgt. Denn wenn wir handeln sollen, so müssen wir mit Zuversicht handeln, d. h. mit unerschütterlicher Ueberzeugung die Möglichkeit des Erfolgs voraussetzen. Das ewige hin und her Schwanken zwischen allerhand Vermuthungen ist ein Zustand, in welchem kein fester Entschluß und keine angestrengte Kraftäußerung zur Ausführung des Entschlusses möglich ist. Wenn daher der Skeptiker ein moralisch und religios gesinnter Mensch ist: so ist er es bloß durch Inkonsequenz, indem er entweder den sogenannten Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes, die er aber nicht gründlich zu rechtfertigen vermag, oder den Worten eines Andern (vielleicht eines übermenschlichen Lehrers) dem Buchstaben einer heiligen Schrift, deren allgemeine Gültigkeit er als Skeptiker auch nicht anerkennen kann, unbedingt traut, und so praktisch seine eignen theoretischen Grundsätze verleugnet. *) Das skeptische Phi-

*) So macht' es der Bischof Huet oder Huetius, der ungeachtet seines skeptischen Philosophirens doch den katholischen Glauben empfahl und durch das Ansehn der Kirche oder des Papstes alle Zweifel an der Wahrheit dieses Glaubens niederschlagen wollte.

losophiren, wenn es allgemein würde, müsste uns also in Ansehung der Wissenschaft oder der philosophischen Erkenntniß in einen Zustand der völligen Anarchie versetzen, wo jeder ohne gültige Gründe glaubte oder nicht glaubte, was ihm oder Andern beliebte; ein Zustand, der dem Unglauben wie dem Aberglauben Thür' und Thor öffnete und für die Menschheit ebenso nachtheilig werden müsste, als die politische Anarchie für den Staat. Wenn demnach das thetische oder dogmatische Verfahren auf einen verderblichen Despotismus in der Philosophie hinausläuft: so führt uns das antithetische oder skeptische zu einer nicht minder verderblichen Anarchie; es kann also bloß ein drittes Verfahren uns durch diese beiden gefährlichen Klippen (Scylla und Charybdis) glücklich hindurch führen, um in einem wohlgeordneten wissenschaftlich-republikanischen Zustande Befriedigung für den Kopf und Beruhigung für das Herz, folglich Einstimmung zwischen beiden zu finden.*)

*) Bei den mannigfaltigen Gestalten, welche der Skeptizismus sowohl als der Dogmatizismus nach und nach, und besonders in den neuesten Zeiten, wo sich der Skeptizismus mit dem Dogmatizismus auf die wunderlichste Art amalgamirte, angenommen hat, ist es sehr natürlich, daß mancher Dogmatiker und Skeptiker sagen werde, der hier beschriebne Dogmatizismus und Skeptizismus sei nicht der seinige. Was indessen schon oben vom Dogmatizismus bemerkt worden, muß auch hier in Ansehung des Skeptizismus wiederholt werden. Beide sind hier so charakterisirt worden, wie sie charakterisirt werden müssen, wenn sie möglichst konsequent durchgeführt werden und von einander wesentlich verschieden sein sollen. Auf die besondern Modifikazionen, welche diese oder jene Methode des Philosophirens durch dieses oder jenes philosophirende Individuum erhalten hat, konnte und durfte hier keine Rücksicht genommen werden. Die Methode und die Gründlichkeit hat dadurch nicht immer gewonnen. Wie seicht, wie bequem, wie unphilosophisch der Skeptizismus insonderheit in unsern Zeiten geworden ist, so daß das einfältigste Kind so gut den Skeptiker spielen könnte, als der geübteste Denker, liegt am Tage. Reinhold's Unterscheidung des popularen und des eigentlich philosophischen Skeptizismus war daher in dieser Hinsicht nicht ganz unzweckmäßig. Da übrigens der Skeptizismus, weil er durchaus antithetisch philosophirt, ebendarum auch thetisch verfährt, d. h. immer gewisse Prinzipien entweder ausdrücklich oder stillschweigend voraussetzt, aus welchen er gegen den Dogmatiker argumentirt, gesetzt auch, daß er diese Prinzipien selbst

Dieses Verfahren ist das synthetische und dadurch ist der Kritizismus (welcher von dem Kantizismus d. h. der kantischen Philosophie sorgfältig unterschieden werden muß) als das Mittlere zwischen zwei Extremen, als die einzig gültige Methode des Philosophirens bestimmt. Wer nämlich synthetisch oder kritisch philosophirt, geht nicht wie der Dogmatiker von einem einzigen Satze als Urprinzipe der Philosophie aus, um aus demselben alle übrigen Sätze der Philosophie abzuleiten, weil dieß unmöglich ist und auf lauter willkürliche Behauptungen, die vielleicht gar über die Gränze aller für uns möglichen Erkenntniß hinausgehen, führt; noch verwirft er wie der Skeptiker alle Prinzipien als ungültig, weil dieß die Philosophie selbst als Wissenschaft aufhebt und auf völlige Verzweiflung an der Wahrheit führt; sondern er fragt zuvörderst, was man denn unter einem Prinzipe der Philosophie zu verstehen habe und wo dasselbe zu suchen sei. Und hier findet er denn 1. daß man darunter entweder das Realprinzip, d. h. den Grund der Wissenschaft selbst (principium essendi) oder ein Idealprinzip, d. h. einen Grund der Erkenntniß in der Wissenschaft (principium cognoscendi) verstehen könne; jenes müsse das philosophirende Subjekt als solches, dieses irgend ein Satz sein, der die Bedingung der Gültigkeit andrer Sätze in sich enthalte, mithin ein Grund-Satz. 2. Daß das Prinzip der letzten Art entweder ein materiales oder ein formales sein, d. h. entweder den Inhalt der philosophischen Lehrsätze (den Gehalt der philosophischen Erkenntniß) oder ihre Verbindungsart (die Gestalt der philosophischen Erkenntniß) bestimmen könne; jenes müsse ein Grundsatz des Wissens, dieses ein Grundsatz der Wissenschaftlichkeit des Wissens sein. 3. Daß es der materialen Prinzipien mehre geben könne und müsse, weil es wegen des mannigfaltigen Inhalts der philosophischen Lehrsätze unmöglich sei,

---

nicht für absolut gültig anerkennte, sondern nur aus dem Systeme des Gegners entlehnte, mithin nur κατ' ανθρωπον oder ex concessis disputirte: so kann man auch mit Reinhold den Skeptizismus einen negativen Dogmatizismus nennen.

sie alle aus Einem Prinzipe abzuleiten. 4. Daß sich aber ein einziges Formalprinzip wohl denken lasse, wodurch die mannigfaltige philosophische Erkenntniß, indem sie auf Einen Hauptzweck bezogen werde, Einheit und Zusammenhang bekomme, mithin die Gestalt der Wissenschaft annehme. 5. Daß die Materialprinzipien der Philosophie nichts andres ausdrücken können, als Thatsachen des Bewusstseins, weil nur diese an und für sich selbst oder unmittelbar gewiß seien, nur über diese, wenn sie rein aufgefasst und richtig dargestellt werden, ein allgemeines Einverständniß möglich sei, und nur mittels dieser, durch Reflexion auf die Bedingungen derselben, die ursprüngliche Handlungsweise oder die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in aller seiner Thätigkeit erkannt werden könne. 6. Daß hingegen das Formalprinzip der Philosophie nichts andres ausdrücken könne, als den Zweck, auf den sich alle philosophische Untersuchungen beziehn und um dessen willen man jene ursprüngliche Gesetzmäßigkeit kennen lernen wolle, nämlich: Absolute Harmonie in unsrer gesammten Thätigkeit; daß also dieses Formalprinzip nur das Band oder der Vereinigungspunct, der alle Theile der Philosophie zusammen halte, indem sie sich gemeinschaftlich auf ihn beziehen, nicht das Fundament des von dem Philosophen aufzuführenden Gebäudes sei und ebensowenig die sämmtlichen Materialien zur Aufführung des Gebäudes in sich enthalten könne und solle. (Vergl. das Organon, §. 3—7.)

Nachdem sich nun der Philosophirende auf diese Art in Ansehung der Prinzipien seiner Wissenschaft gehörig orientirt hat: so fängt das synthetische Verfahren selbst an, indem er 1. durch Reflexion auf sich selbst und sein Handeln die Thatsachen seines Bewusstseins rein aufzugreifen, in deutliche Worte zu fassen, und, sie unter einander vergleichend, in Ordnung zu stellen, sodann 2. durch Reflexion auf die gefundenen Thatsachen die Bedingungen derselben, als welche eben in den ursprünglichen Gesetzen seiner Thätigkeit bestehn, ausfindig zu machen, und so 3. durch gehörige Verbindung der einzelen Erkenntnisse, als Grund- Lehr- und Folgesätze, mit Hinsicht auf sein Formalprinzip das System selbst auf-

durch beliebiges Zusammenraffen, sondern indem sie von sichern Prinzipien ausgeht, bietet sich das Wahre und Gute, was in mancherlei Systemen zerstreut vorhanden ist, von selbst dar und stellt sich zugleich in diejenige Ordnung, welche einer wahren Wissenschaft entspricht. Dieses Verfahren ist also nicht synkretistisch sondern synthetisch. Mithin giebt es außer der thetischen, antithetischen und synthetischen Methode weiter keine regelmäßige Philosophirmethode. Wollte man indessen dem Eklektizismus, ob er gleich eine Unmethode ist, den Namen einer Methode des Philosophirens lassen, weil die Regellosigkeit bei ihm die Stelle der Regel vertritt (wie man zuweilen auch die Charakterlosigkeit als eine besondre Art von Charakter aufführt): so würde die Eintheilung der verschiednen Philosophirmethoden etwa dahin ausfallen müssen, daß man zuvörderst die archische und anarchische Methode unterschiede und jene wieder in die dogmatische und kritische, diese in die skeptische und eklektische zerfällte. Die Eintheilung wäre also folgende:

1. Philosophischer Archismus.
   1. Dogmatizismus.
   2. Kritizismus.
2. Philosophischer Anarchismus.
   1. Skeptizismus.
   2. Eklektizismus.

Dieser musste nämlich darum zuletzt gestellt werden, weil er alle übrigen Systeme plündert. Indessen ist wohl nach der bisherigen Erörterung folgende Eintheilung der Natur der Sache angemessener:

1. Thetische Methode — Dogmatizismus — philosophischer Despotismus.
2. Antithetische Methode — Skeptizismus — philosophischer Anarchismus.
3. Synthetische Methode — Kritizismus — philosophischer Republikanismus.

Zweiter Abschnitt.

Von den Systemen der Philosophie.

Wie es ursprünglich nur drei Methoden des Philosophirens giebt, welche aber nach der besondern Beschaffenheit der philosophirenden Individuen mannigfaltige Modifikazionen annehmen können: so sind ursprünglich auch nur drei Systeme der Philosophie möglich, welche aber ebenfalls wegen der Individualität der philosophischen Denker unter mannigfaltigen Modifikazionen vorkommen können. Wir lassen auch hier diese Modifikazionen bei Seite liegen und sehen bloß auf den wesentlichen oder Grund-Charakter der philosophischen Systeme, wie er möglichst konsequent durchgeführt werden muß. Auch diese Systeme stehen wie jene Methoden im Verhältnisse der These, Antithese und Synthese, nur mit dem Unterschiede, daß, da der Skeptizismus auf Vernichtung aller Systeme ausgeht und auch selbst auf Erbauung eines philosophischen Systems Verzicht leistet, aus der skeptischen Methode (wenigstens direkt) kein System der Philosophie entspringen kann, folglich jene drei Systeme nur aus der dogmatischen und kritischen Methode unmittelbar hervorgehn können. Der Dogmatizismus wird also, indem er auf Errichtung eines Systems ausgeht, mit sich selbst in einen Widerstreit gerathen, der nur durch den Kritizismus geschlichtet werden kann. Es entspringt nämlich aus dem Dogmatizismus theils ein thetisches System, welches Realismus heißt, theils ein (entgegenstehendes thetisches, folglich insofern) antithetisches System, welches Idealismus heißt; aus dem Kritizismus aber entspringt ein synthetisches System, für welches ich keinen schicklichern Namen, als Synthetismus, weiß. Wir wollen nun diese Systeme einzeln in Erwägung ziehn.

Im Bewusstsein unterscheiden wir nothwendig zweierlei, ein Objektives und ein Subjektives; das Objektive können wir auch das Reale, das Subjektive das Ideale nennen. Jenem entspricht das Sein und Bestehen, diesem das Vorstellen und Wissen; jenes bezieht sich

weder durch den Realismus noch durch den Idealismus, wie man sich auch in beiden Systemen winden und krümmen möge, um zur Erklärung jenes Verhältnisses nur etwas Verständliches vorzubringen. Es bliebe daher, wenn sich außer jenen beiden Systemen kein drittes als Ausweg darböte, nichts weiter übrig, als sich dem unbedingten Zweifel hinzugeben, mithin, wenn doch einmal philosophirt werden sollte, bloß skeptisch zu philosophiren; wobei aber die Vernunft in Ansehung ihres spekulativen Interesses wieder nichts gewönne, weil sie dadurch genöthigt würde, an sich selbst und an der Wahrheit zu verzweifeln. Hiezu kommt nun noch 3. daß auch mit dem praktischen Interesse der Vernunft, mit Moralität und Religion, weder der Realismus noch der Idealismus verträglich ist, wenn man beide in der Theorie konsequent durchführen und nach dieser Theorie auch konsequent handeln wollte. Von dem Realismus ist dieß nur zu offenbar. Er ist in seiner Absolutheit gedacht nichts andres, als allgemeiner Materialismus. Das Materiale, als das einzige Reale, ist nach ihm das Ursprüngliche, und das Geistige, als das Ideale, ist eine bloße Modifikazion oder nothwendige Folge von jenem, wiefern es nach gewissen Gesetzen wirksam ist. Alles ist also dem Zuge einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterworfen; Freiheit des Willens und Selbständigkeit des Charakters sind nichts als täuschende, obwohl ebenfalls nothwendige, Einbildungen unserer Phantasie; Gesetze, nach denen wir handeln sollen, sind ungereimte, aber doch nothwendige, Vorstellungen, da es nur Gesetze giebt, nach denen wir handeln müssen; Recht, Pflicht, Gewissen, Zurechnung — sind alles Folgen jener täuschenden Einbildungen und ungereimten Vorstellungen, die mit in das Triebwerk der Naturnothwendigkeit eingreifen, um uns als eine ganz besondre Art von Maschine auch auf eine eigenthümliche Art in Bewegung zu setzen. Ein höchstes Wesen, als Gesetzgeber und Richter in einer moralischen Weltordnung, ist eine absurde Idee, da den Weltlauf nichts als eine blinde Nothwendigkeit beherrscht, und da, wenn von einem allerrealesten oder allervollkommensten Wesen die Rede sein soll, die Welt selbst, als In-

begriff aller möglichen Realität oder Vollkommenheit, jenes Wesen, mithin Gott und die Welt Eins ist. So läuft der Realismus, konsequent durchgeführt, nothwendig auf Pantheismus hinaus und vernichtet im Realisten als bloßem spekulativen Denker alle Moralität und Religion, wenn er gleich als Mensch moralisch und religios gesinnt sein kann. — Der Idealismus scheint zwar beim ersten Anblicke Freiheit und Selbständigkeit ungemein zu begünstigen; und ebendaher mag es gekommen sein, daß er in neuerer Zeit bei manchem, von einem lebhaften moralischen Gefühle durchdrungenen, Gemüthe Eingang gefunden hat. Aber da der Idealismus die ganze Außenwelt in eine bloße innere Anschauung verwandelt und dem Innern selbst keine eigentliches Sein zugesteht: so vernichtet er alle Realität sowohl außer als in uns, und ist eigentlich ein Nihilismus. *)

---

*) Fichte selbst stellt in der Bestimmung des Menschen (S. 172—4.) diese natürliche Folgerung aus den Prämissen des Idealismus unverholen auf; man kann also nicht sagen, daß dem Idealismus hier zu viel geschehe. Seine Worte sind folgende: „Es giebt „überall kein Dauerndes, weder außer mir, noch in mir, sondern nur „einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein und „auch nicht von meinem eignen. Es ist kein Sein. Ich selbst weiß „überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind; sie sind das Einzige, „was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder; Bilder, „die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben; „die durch Bilder von den Bildern zusammenhangen; Bilder ohne „etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst „bin eins dieser Bilder; ja ich bin selbst dieß nicht, sondern nur ein „verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt sich in „einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt „wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der „in einem Traume von sich selbst zusammenhangt. Das Anschauen ist „der Traum; das Denken — die Quelle alles Seins und aller Rea„lität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner „Zwecke — ist der Traum von jenem Traume." — Mit Recht sagt Mnioch in seinen Erläuterungs-Variazionen über die genannte Schrift, daß hier durch die Konsequenz der Spekulazion nicht bloß das Herz, sondern selbst der kalte Verstand zum Entsetzen gebracht werde. Was in aller Welt soll aber aus einer solchen Spekulazion herauskommen? Dürfte ein solches Resultat nicht einen kleinen Verdacht auf die Prämissen werfen? — Beiläufig bemerk' ich nur noch, daß, obgleich

Es fehlt also dem Subjekte, das sich durch sein Gewissen zum Handeln verpflichtet fühlt, an einem Objekte des Handelns — die Welt als sein moralischer Wirkungskreis ist aufgehoben — und es würde also gar keine moralische Handlung möglich sein, wenn nicht ebendieser Idealismus durch eine sonderbare, aber praktisch nothwendige, Inkonsequenz die Welt als Schauplatz der sittlichen Thätigkeit durch den Glauben, wie durch einen Zauberstab, wiederherstellte. Wie mag aber in einem Gemüthe, das theoretisch überzeugt ist, es sei nichts Dauerndes, weder außer noch in ihm, es sei selbst nur ein verworrenes Bild von Bildern, ohne Bedeutung und Zweck — wie mag in einem solchen Gemüthe ein fester Glaube, eine dauernde Ueberzeugung von Pflicht und Recht stattfinden? *) Was aber die Religion anlangt, so ist

---

der Idealismus dogmatisch verfährt, er doch gewissermaßen, wenigstens indirekt, aus dem Skeptizismus entspringt. Denn man muß erst die Realität des Objektiven bezweifeln, ehe man es wagen kann, sie schlechthin zu leugnen und das Reale aus dem Idealen selbst abzuleiten. Hätten die Skeptiker nie sich den dogmatischen Realisten entgegengesetzt, so würde nie ein Philosoph auf das andre Extrem des Dogmatizismus gefallen sein. Daher könnte man auch sagen, daß das antithetische (idealistische) System der Philosophie aus der antithetischen (skeptischen) Methode des Philosophirens hervorgehe, wie aus der thetischen und synthetischen Methode ein thetisches und synthetisches System hervorgeht. Indeß bringt doch der Skeptizismus als solcher durchaus kein System hervor; er hat nur das dogmatische System des Idealismus als Gegensatz des Realismus veranlasst; er ist also nur indirekt die Quelle desselben. Der eigentliche oder direkte Ursprung des Idealismus ist im Dogmatizismus zu suchen. Daher ist der Skeptiker ebensosehr gegen den Idealismus als den Realismus; und ein Skeptiker, der sich zugleich für einen Idealisten oder Realisten ausgäbe, widerspräche sich selbst.

*) Der Grund, warum der Idealismus die Welt theoretisch vernichtet, ist, damit das handelnde Ich von der Furcht vor der Welt befreit werde. „Mit dieser Einsicht" — heißt es in der Bestimmung des Menschen S. 161. u. f. — „mit dieser Einsicht, Sterblicher, sei frei und auf ewig erlöset von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte. Du wirst nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, nicht länger fürchten, von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eignen Produkte sind, nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir selbst hervorgehenden Gedachten in Eine Klasse stellen. So lange du glauben konntest, daß ein solches System der Dinge, wie du es dir beschrieben, unabhängig

offenbar daß nach diesen idealistischen Prinzipien von einem höchsten Wesen, als Gesetzgeber und Richter in einer moralischen Weltordnung, durchaus nicht die Rede sein könne, sondern die moralische Weltordnung selbst (wenn es eine solche giebt) als das Höchste oder Allervollkommenste, als Gott, angesehn werden müsse. Da aber diese moralische Weltordnung eben aus unsrem moralischen Wirken erst hervorgehn soll: so ist eigentlich in dem Ich selbst das Göttliche (der Urquell alles Guten) schon enthalten, was wir sonst ebenfalls geneigt sind, als etwas Reales außer uns zu denken und auf das übrige Reale außer uns als den letzten intelligibeln Grund zu beziehn; so muß ich mich selbst als Schöpfer und Beherrscher der Welt betrachten. Mithin läuft der Idealismus konsequent durchgeführt, nothwendig auf

„von dir außer dir wirklich existire, und daß du selbst ein Glied in „der Kette dieses Systems sein möchtest, war diese Furcht gegründet. „Jetzt nachdem du eingesehen hast, daß alles dieß nur in dir selbst und „durch dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürch„ten, was du für dein eignes Geschöpf erkannt hast. Von dieser Furcht „nur wollt' ich dich befreien. Jetzt bist du von ihr erlöst, und ich „überlasse dich dir selbst." — Ich will hier nicht fragen, wie und wozu das handelnde Ich, wenn es nach dem vorhin Angeführten selbst nur ein Bild von Bildern, ein Traum ohne Realität ist, wenn es überhaupt nicht weiß und nicht ist, von der Furcht vor der Welt befreit werden könne und solle; nicht fragen, wie ich von der Furcht vor einem wilden Thiere, das mich zerfleischen will, dadurch, daß ich mir vorstelle, es sei mein eignes Produkt, befreit werden und wie ich, wenn ich mich auch durch diese Vorstellung von der Furcht befreit habe, hinterher dennoch von diesem meinen Produkte zerfleischt werden könne; nicht fragen, ob es nicht mit sich selbst spielen heiße, wenn man erst theoretisch (durch das Wissen) alles vernichtet, allem alle Realität schlechterdings abspricht, hinterher aber praktisch (durch den Glauben) alles als ebenso real und ebenso beschaffen annimmt, wie es ursprünglich von jedem Menschen angenommen wird. Indessen wünscht' ich wohl zu wissen, wie derjenige, welcher die evidentesten Aussprüche des innersten Bewusstseins im Theoretischen für Schein und Täuschung erklärt, mir zumuthen könne, daß ich die Aussprüche desselben Bewusstseins im Praktischen (die Anfoderungen des Gewissens) für gültig halten solle — wie derjenige, welcher mir demonstrirt, daß ich überhaupt nicht wisse und nicht sei, von mir dennoch fodern könne, daß ich etwas thun oder lassen, glauben oder hoffen solle.

Autotheismus hinaus, und müsste im Idealisten als spekulativen Denker alle Moralität und Religion aufheben, wenn er nicht als Mensch seinem Systeme zum Trotze eine gute moralisch-religiose Gesinnung hegen könnte.

Wenn uns nun diese Gründe, wie es scheint, nöthigen, von den dogmatischen Systemen des Realismus sowohl als des Idealismus zu abstrahiren: so bleibt uns nichts übrig, als das ächt kritische System des Synthetismus, dessen Hauptmomente folgende sind: Die Philosophie kann und darf nicht über das Bewusstsein selbst hinausgehn, um etwa dasselbe anderswoher zu deduziren und es dadurch erklären und begreifen zu wollen, weil wir nur in, mit und durch unser Bewusstsein philosophiren, erklären und begreifen können. Das Bewusstsein ist also der Ursprung, mithin auch die Gränze alles Erklärbaren und Begreiflichen, und eine Philosophie, die über diese Gränze hinausgeht, wird nothwendig transzendent und ebendadurch auch dogmatisch, indem sie, von willkürlich gesetzten Prinzipien ausgehend, sich in grundlose Behauptungen und überschwengliche Träumereien verliert. Nun ist in unsrem Bewusstsein eine ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens (des Realen und des Idealen, des Objektiven und des Subjektiven) enthalten und das Bewusstsein ist selbst nichts andres, als ebendiese Synthese, d. h. wir sind durch unser Bewusstsein genöthigt, beides zu setzen und einander entgegen zu setzen, mithin beides zwar von einander zu unterscheiden, aber auch beides auf einander, als in einer wechselseitigen Thätigkeit begriffen, zu beziehn; und ebendadurch sind wir uns bewusst sowohl unsres Selbst (des Ichs) als dessen, was nicht zu unsrem Selbst gehört, der Dinge außer uns (des Nichtichs). Wenn nun jene Synthese ursprünglich ist und durch sie das Bewusstsein selbst konstituirt wird: so dürfen wir sie gar nicht erklären und begreifen wollen, sondern wir müssen schlechthin dabei beruhen. Denn sobald ich sie erklären und begreifen will, so betracht' ich sie nicht mehr als ursprüngliche, sondern als abgeleitete Synthese. Nun ist mir zum Dedukzionsprinzipe nichts gegeben, als das Reale und das Ideale; ich müsste also entweder

das Eine oder das Andre als Prius setzen, mithin die ursprüngliche Synthese, und ebendadurch das Bewusstsein selbst aufheben. Es ist also im Bewusstsein eine ursprüngliche, aller Erfahrung vorhergehende und alle Erfahrung (welche nichts andres ist als eine Reihe von Bestimmungen jener Synthese) bedingende Duplizität. Wer daher entweder mit dem Realisten das Ideale als eine bloße Folge oder Modifikazion des Realen, oder mit dem Idealisten das Reale als eine bloße Folge oder Modifikazion des Idealen betrachtet: hält im Grunde Reales und Ideales, Objektives und Subjektives, Sein und Wissen für identisch, nimmt also eine ursprüngliche Unität an, die doch nie im Bewusstsein vorkommt und vorkommen kann, weil ich mich selbst gar nicht setzen kann, ohne mir ein Andres entgegenzusetzen und eben so umgekehrt. Er überspringt also sein und aller Menschen Bewusstsein und würde es sogar durch eine solche Spekulazion, wenn dieß überhaupt möglich wäre, vernichten.

Das System der Philosophie nun, welches aus diesen Elementen besteht, heißt Synthetismus, theils weil man darin nach der oben beschriebnen synthesischen Methode verfährt, vermöge welcher die mannigfaltigen Thatsachen des Bewusstseins, in Begriffe aufgefasst und in Worten dargestellt, als unmittelbar gewisse Sätze und materiale Prinzipien dem Philosophiren überall zum Grunde gelegt, mit einander verglichen, die Bedingungen derselben in den ursprünglichen Gesetzen unsrer Thätigkeit aufgesucht, und alle Folgerungen daraus vermittelst des obersten Formalprinzips der philosophischen Erkenntniß zu einem wissenschaftlichen Ganzen mit einander verbunden werden; theils weil in diesem wissenschaftlichen Ganzen jene Synthese des Seins und des Wissens, durch welche das Bewusstsein selbst konstituirt wird, für die ganze Philosophie als absoluter Gränzpunkt des Philosophirens, mithin als an und für sich unerklärbar und unbegreiflich, aber dennoch auch als das Gewisseste und Zweifelloseste, was nur irgend in das Gebiet des menschlichen Denkens fallen kann, anerkannt und behauptet wird. *)

*) Jacobi sagt in der Vorrede zu seinem Sendschreiben an Fichte (S. 8): „Da ich das Bewusstsein des Nichtwissens für das

scientia moralis — und wenn schon das Sein der Sinnenwelt und unser eignes Sein und Wirken in dieser Welt unerklärbar und unbegreiflich ist: wie vielmehr muß ein übersinnliches Sein und Wirken unerklärbar und unbegreiflich sein.

Ob übrigens dieses System ebendasjenige sei, was die Vernunftkritik vorgetragen hat, wag' ich nicht zu bestimmen. Bejaht' ich es, so möcht' es scheinen, als wollt' ich mich durch eine große Autorität decken und traute meinen Gründen nicht genug selbständige Kraft zu. Verneint' ich es, so möchte man glauben, als wollt' ich nur original scheinen und nicht den Namen eines treuen Kantianers tragen — einen Namen, von dem ich nicht einsehe, was für eine Makel daran hangen soll, wenn Treue nur mit Selbdenken verbunden ist. In diesem Falle wäre ja auch die Untreue keine Sünde; denn es giebt keine Pflicht, der Lehre irgend eines Philosophen treu zu bleiben, wenn man nicht durch sich selbst von ihrer Wahrheit überzeugt ist. Mögen also Andere jene Frage entscheiden! Nur das Einzige sei mir erlaubt zu sagen, daß aus bloßen Worten nichts folgt, daß also, wenn die Kritik ihr System transzendentalen Idealismus nennt, sie sich wohl in der Benennung vergriffen haben könnte und eigentlich hätte sagen wollen oder sollen: transzendentaler Synthetismus. *)

---

*) Fichte sagt in der ersten Vorrede zu seiner Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (S. 5): „Der Verfasser „ist bis jetzt innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter, „als bis zu der Gränze vordringen könne, an der Kant gestanden, „die er uns aber nie bestimmt und als die letzte Gränze „des endlichen Wissens angegeben hat." — Ich gebe das gern zu — denn der Hauptzweck meines Organon's war kein andrer, als ebendie Gränze, die Kant nie bestimmt und als die letzte Gränze des endlichen Wissens angegeben hatte, deutlich und fest zu bestimmen, um alle transzendente Spekulazionen aus dem Gebiete der Philosophie zu verweisen — ich bin aber ebenso innig überzeugt, daß Fichte selbst ebendiese Gränze, die Kant zwar nicht bestimmte, an der er aber mit Recht stehen blieb, um durch die Kritik sich an der Majestät des transzendentalen Orts des Wahren nicht zu versündigen, durch die Wissenschaftslehre überschritten hat, und folglich mit Recht von Jacobi des criminis laesae majestatis in dieser Hinsicht angeklagt wurde.

Schluß.

Nach allen diesen Exposizionen über die verschiednen Methoden des Philosophirens und die verschiednen Systeme der Philosophie könnte vielleicht noch Jemand sagen: „Wähle du, welche Methode und welches System „du willst, du wirst doch kein allgemeingültiges System „der Philosophie zu Stande bringen; denn die ganze Idee „von einem solchen Systeme ist nichts als eine Schimäre, die „nie realisirt werden kann, ein Phantom deiner Einbildungs„kraft, das dich immerfort täuschen wird, ein Irrlicht, das „dich stets durch falsche Vorspiegelungen äffen und am Ende „ohne Rettung in die Sümpfe des Wahnes hineinführen „wird. Begnüge dich mit subjektiver (für dich gültiger) „Wahrheit und laß den Gedanken von objektiver (für „alle gültiger) Wahrheit fahren, da diese nicht für den Men„schen erreichbar ist!" — Diese Behauptung ist, wie man leicht einsieht, eigentlich skeptisch, mithin ist dieselbe schon durch dasjenige zurückgewiesen, was oben gegen den Skeptizismus überhaupt erinnert worden. Da indessen diese Behauptung oft auch von solchen vorgebracht wird, die nicht als eigentliche Skeptiker angesehen sein wollen: so verdient sie wohl noch eine besondre Prüfung. Zuvörderst frag' ich also: Hat denn diese Behauptung auch nur subjektive oder objektive Gültigkeit? Hat sie nur subjektive — für dich — was muthest du denn mir und Andern zu, daß wir sie auch für wahr halten und uns danach richten sollen? Hat sie aber objektive — für mich und Andere — wie kannst Du die Idee von Allgemeingültigkeit überhaupt eine Schimäre nennen, ohne dir selbst in's Angesicht zu widersprechen? — Und spricht denn nicht jeder vernünftige Mensch, wenn er nur glaubt, etwas Vernünftiges sagen zu können, das, was er ausspricht, mit der Idee der Allgemeingültigkeit aus? Gesetzt auch, daß er seinen Behauptungen nicht volle Gewissheit, sondern nur höchst mögliche Wahrscheinlichkeit beilegt: macht er denn nicht an Andere wenigstens dieses Ansinnen, daß auch sie seine Behauptungen für ebenso wahr-

scheinlich halten sollen als er selbst? Der philologische Kritiker z. B., der eine Lesart, die in keiner Handschrift steht, in Vorschlag bringt, ist sich sehr wohl bewusst, daß seine Konjektur eben nur Konjektur ist; der Historiker, der eine Begebenheit, die kein bestimmtes Zeugniß für sich hat, dennoch wegen ihres natürlichen Zusammenhangs mit andern hinlänglich beglaubigten Thatsachen für eine wirkliche Begebenheit hält, weiß sehr wohl, daß diese Thatsache nur eine vermuthete Thatsache ist. Aber Beide rechnen doch so gewiß auf allgemeine Beistimmung, als sie selbst von der Wahrscheinlichkeit ihrer Vermuthungen überzeugt sind. Und nun vollends der Physiker, der dir durch handgreifliche Experimente seinen Satz erhärtet, der Mathematiker, der dir durch augenscheinliche Demonstrazionen seine Behauptung darthut — rechnen sie nicht Beide auf deine und Jedermanns Beistimmung, der nur gesunde Augen und gesunden Verstand hat? — Gut! sagst du, ich gebe das zu; aber in der Philosophie ist's anders. Haben nicht Philosophen von jeher über ihre Behauptungen gegen einander gestritten, ohne jemal einig werden zu können? Haben sie nicht System auf System erbaut und sind nicht nach und nach alle Systeme außer Kurs und Kredit gekommen, so sehr sie auch eine Zeit lang herrschend waren? — Gut! sag' ich, ich gebe das auch zu; aber ist denn in keinem Systeme irgend *etwas* Wahres und Gutes enthalten? Hat sich nicht, wenn auch den Körper eines jeden Systems das Loos der allgemeinen Sterblichkeit traf, der Geist, der in einigen derselben lebte und webte, gleichsam die Quintessenz ihres Gehalts, bis auf die spätesten Zeitalter erhalten? Finden wir denn in den philosophischen Unterredungen eines **Sokrates**, in den Dialogen eines **Plato**, in den Schriften eines **Aristoteles**, in den Systemen der **stoischen**, **epikurischen** und andrer Schulen des Alterthums gar nichts mehr, was auf allgemeine Beistimmung gegründeten Anspruch machen dürfte? — Du wirst es nicht leugnen; denn ich rechne, indem ich selbst jene Frage bejahe, mit voller Zuversicht auf deine und jedes andern vernünftigen und unparteiischen Mannes Einstimmung. Ich nehme also an, daß du deine Behauptung

beschränkest, daß du sie nicht auf alle einzele Theile der philosophischen Systeme ausdehnst, sondern nur von den Systemen überhaupt gelten lassen willst. Du sagst also: „Wenn auch dieser oder jener einzele Lehrsatz eines Systems „der Philosophie objektiv wahr und folglich allgemeingültig „ist, so ist doch ein ganzes objektiv wahres und allgemein- „gültiges System noch immer nicht vorhanden, ob man „gleich so oft daran gearbeitet und bald dieses bald jenes „System mit vorlauter Stimme dafür ausgegeben; mithin „ist ein solches System eine offenbare Schimäre, und es ist „baarer Zeitverlust und Zeitverderb, sich über der Erbauung „desselben den Kopf zu zerbrechen."

Für's erste könnte man wohl dagegen einwenden, daß in dem Schlusse, weil alle bisherigen philosophischen Systeme der objektiven Wahrheit und allgemeinen Gültigkeit ermangelt haben, so ist ein objektiv wahres und allgemeingültiges System der Philosophie schlechthin unmöglich, keine Konsequenz sei; denn von der Nichtwirklichkeit auf die Nichtmöglichkeit schließen, ist doch wohl ein ebenso großer Sprung, als von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit schließen. Aber es sei! Ist darum die Idee eines allgemeingültigen Systems der Philosophie gerade eine Schimäre? So wären ja wohl auch die Ideen der sittlichen Güte, der fehlerlosen Schönheit, der vollkommensten Staatsverfassung, und so viele andere Ideen, welche die edelsten Menschen, die größten Künstler, die rechtlichsten Staatsmänner u. s. w. in ihren Köpfen und Herzen trugen, und welche sie immerfort zu realisiren strebten, wenn auch der Erfolg ihren angestrengten Bemühungen nie entsprach, lauter Schimären? — Ist es nicht eben der erhabenste Vorzug des Menschen vor dem Thiere, daß er idealisiren, daß er ein Bild vom Höchsten und Vollendetsten in jeder Art entwerfen und sich zum Ziele seiner Thätigkeit setzen kann? Warum also willst du uns nicht unsre Ideale lassen? Wir werden nie behaupten, daß wir sie erreicht haben; wir wollen aber auch nie aufhören, sie zum Endpunkte unsers Strebens zu machen, um doch etwas zu haben, worauf wir stets bei unsern Fortschritten hinblicken, was uns stets zum Weitergehn antreibe, um uns ihm

wenigstens so weit als möglich anzunähern. Ja, Annäherung ist es einzig und allein, worauf die eigentliche Tendenz des menschlichen Geistes gerichtet ist! Diese Annäherung zum Ziele ist doch nicht unmöglich, wenn auch die Erreichung desselben unmöglich sein sollte. Erlaube uns also immer, von einem allgemeingültigen Systeme der Philosophie zu sprechen, wie der Künstler von einem Ideale der Schönheit, der Rechtschaffene von einem Ideale sittlicher Vollkommenheit spricht! Finden wir auch nicht ebendas, was wir suchen, so wollen wir doch nicht ablassen, zu suchen! Etwas müssen wir doch finden, was allgemein wahr und gut ist, und so wird unser Eifer immer nicht unbelohnt bleiben!

IX.

Kalliope
und ihre Schwestern,
oder
neun Vorlesungen
über das Schöne in Natur und Kunst.

Ein ästhetischer Versuch.

(Erschien zuerst: Züllichau, 1805. 8.)

Frage.

Thörige Weisheit! du willst im Begriffe das Schöne befassen?
Was unaussprechlich ist, lehren durch Wort den Verstand?
Fühlen kann wohl der Geist der Schönheit gewaltigen Zauber;
Ihre innre Natur bleibt doch Geheimniß für ihn!

Antwort.

Nicht erfassen will ich das Schöne selbst im Begriffe;
Unaussprechliches nicht lehren durch Wort den Verstand.
Deuten will ich nur hin auf den Urquell deiner Gefühle;
Lüften den Schleier nur, welcher die Schönheit umwallt.

An

Karl und Otto

Freiherren von Manteuffel

zu Lübben in der Niederlausitz.

Dir, Edles Bruderpaar, soll diese Schrift ein kleines Denkmal der Freundschaft sein, gesetzt bei meinem Scheiden aus Deiner Nachbarschaft, bei meinem Hingange aus der Nähe unsers gemeinschaftlichen Vaterlandes, der geliebten Saxonia, zu den fernen Küsten des baltischen Meeres. Oft freuten wir uns des Schönen in Natur und Kunst, wenn

wir beisammen waren. Möge die Erinnerung an eine frohe Vergangenheit uns auch die Tage der Zukunft erheitern!

Sit Tibi fausta dies quaevis, par nobile fratrum,
Musarumque memor sis memor usque mei!

Frankfurt a. d. O. d. 6. März,
1805.

Krug.

Vorrede zur ersten Auflage.

Gegenwärtige Vorlesungen wurden ursprünglich vor einer kleinen und gemischten, nachher verbessert und erweitert vor einer größern und gelehrtern Gesellschaft gehalten. Jetzt übergiebt sie der Verf. von neuem revidirt und weiter ausgeführt dem größeren Publikum. Hiemit wäre eigentlich alles gesagt, was den Lesern über dieses literarische Produkt vorläufig zu wissen nöthig ist, um es aus dem rechten Gesichtspunkte zu betrachten. Denn von der ursprünglichen Form wollte der Verfasser diesen Vorlesungen nicht zu viel nehmen, weil sie ihre ursprüngliche Bestimmung für ein gemischtes, aber gebildetes, Publikum behalten sollten. Allein die auf dem Gebiete der Aesthetik, wie auf dem Gebiete der Philosophie überhaupt, jetzt herrschenden Streitigkeiten, welche seit der Erscheinung von Kant's Kritik der ästhetischen Urtheilskraft und Herder's Kalligone von den streitenden Parteien in wahre Vertilgungskriege verwandelt worden sind, nöthigen dem Verf. noch einen Wunsch und eine Erklärung ab. Er wünscht nämlich, daß diese Vorlesungen mit ebendem friedlichen, ruhigen, rein menschlichen Sinne aufgenommen und beurtheilt werden mögen, mit welchem sie entworfen und gehalten worden, indem er dadurch Niemandes Ansehn in der Gelehrten- und Künstler-Welt zu nahe treten, sondern nur sich selbst und seinen Zuhörern über das Phänomen des Schönen in Natur

und Kunst eine befriedigende Rechenschaft geben wollte; so weit überhaupt eine solche möglich ist. Sodann erklärt er, daß, wenn dennoch Jemand, von unästhetischer Kampfwuth ergriffen, an diesen ästhetischen Vorlesungen zum Ritter sollte werden wollen, der Verf. sich in keinen solchen Kampf einlassen, sondern ruhig seinen Gang fortgehn werde, überzeugt, daß der edlere und gebildetere Theil des Publikum's, durch ein natürliches Wahrheits- und Rechts-Gefühl geleitet, das Gute vom Schlechten wohl von selbst zu scheiden weiß. Wäre dieß nicht der Fall, so verlohnte sich's ja gar nicht der Mühe, die schlüpfrige Bahn der Schriftstellerei zu betreten.

Kalliope,

oder

erste Vorlesung.

Unter den mannigfaltigen Gegenständen, welche wir um uns her wahrnehmen, giebt es Einige, welche die Aufmerksamkeit jedes gebildeten Menschen ganz vorzüglich fesseln und das Gemüth des Beschauers mit immer neuem Vergnügen erfüllen. Unwillkürlich werden wir von ihnen angezogen und, indem wir sie betrachten, von Gefühlen durchdrungen, die uns selbst die Sprache rauben können. — Wer von Ihnen denkt, indem ich dieß sage, nicht sogleich an diejenigen Objekte, welche wir schön nennen, oder welchen wir die Schönheit als ein charakteristisches Merkmal beilegen? Diese sind es, welche uns oft beim ersten Blicke so gewaltig ergreifen, daß wir uns nicht ohne Anstrengung wieder von ihnen loszureißen vermögen. — So leicht aber auch das menschliche Herz von schönen Gegenständen berührt und so schnell durch das Gefühl die Urtheilskraft in ihren Aussprüchen über die Schönheit bestimmt wird: so eine schwere Aufgabe ist es doch für den menschlichen Geist, jenes Gefühl in Begriffe aufzulösen und diese Urtheile auf Grundsätze zurückzuführen. Darum haben schon seit langer Zeit die Aesthetiker über jene Begriffe gestritten und sich bis auf den heutigen Tag noch nicht über die Grundsätze vereinigen können, durch welche der Geschmack, als das Beurtheilungsvermögen des Schönen, in seinen Urtheilen geleitet werde. Ja es hat Aesthetiker gegeben, welche die Lösung jener Aufgabe geradezu für unmöglich erklärten. Sie

behaupteten nämlich, es wohne im menschlichen Gemüthe ein eigner Sinn für das Schöne — ein Sinn, durch welchen der Mensch diese eigenthümliche Beschaffenheit gewisser Dinge unmittelbar empfinde, ohne eine vernünftige Rechenschaft davon geben zu können, wie wir durch den körperlichen Geschmackssinn das Süße und Saure unmittelbar empfinden, ohne daß sich weiter ein Grund angeben lasse, warum dieses süß und jenes sauer schmecke. Ebendeswegen habe auch jener Schönheitssinn den Namen des Geschmacks erhalten, um dessen Verwandtschaft mit dem Sinne, der im Munde seinen Sitz hat, anzudeuten.

Wir wollen nun den Versuch machen — indem ich Sie um Ihre Theilnahme an der Untersuchung durch aufmerksames Zuhören und strenges Prüfen des Gehörten bitte — wir wollen, sag' ich, gemeinschaftlich den Versuch machen, jene Aufgabe mit Hülfe der philosophirenden Vernunft zu lösen, und, wenn sie gar nicht oder nur bis auf einen gewissen Punkt lösbar wäre, wenigstens den Grund aufsuchen, warum der menschliche Geist keine tiefere Einsicht in das Wesen der Schönheit erreichen könne, warum gewisse Dinge auf dem Gebiete der Natur und der Kunst unser Herz so gewaltig ergreifen und doch ihrem Wesen nach für unsern Verstand so geheimnissvoll sind. Wir wollen also, um es bestimmter zu sagen, den eigenthümlichen Charakter der Schönheit und den Grund des Wohlgefallens an derselben zu erforschen suchen, so weit es möglich ist.

Da sich aber oft leichter bestimmen lässt, was ein Ding nicht sei, als was es sei: so wollen wir auch hier zuerst untersuchen, was die Schönheit nicht sei, um hernach zu bestimmen, was sie sei und woher das Wohlgefallen an derselben entspringe.

Schönheit, sagen einige Aesthetiker, ist nichts andres als anschauliche oder sinnlich wahrnehmbare Vollkommenheit. In dieser Erklärung ist wohl etwas Wahres enthalten. Denn die Schönheit kann allerdings mit zu den Vollkommenheiten eines Dinges gerechnet werden, und zwar zu denjenigen, welche in die Sinne fallen, mithin anschaulich oder empfindbar sind. Aber es giebt auch der Voll-

kommenheiten sehr viele, die in die Sinne fallen und doch nicht mit dem Namen der Schönheit bezeichnet werden. Körperliche Stärke ist unstreitig eine Vollkommenheit, und wenn jemand dadurch zu Boden geworfen wird, so bekommt dieser nebst allen Zuschauern eine sehr sinnliche Vorstellung davon; aber kein Mensch in der Welt wird diese sinnlich wahrgenommene Vollkommenheit Schönheit nennen. Im Gegentheile wird vielleicht der zartere Schönheitssinn gefühlvoller Seelen eine solche Kraftäußerung hässlich finden, weil die Art und Weise derselben jenem Sinne nicht angemessen ist. Ebenso ist die Schärfe eines blitzenden Schwertes eine Vollkommenheit desselben, die sich sowohl anschauen als empfinden lässt; aber darum wird niemand das Schwert schön nennen, wenn es nicht etwa zugleich auch so gebildet ist, daß dessen Gestalt dem Schönheitssinne angemessen erscheint. Es muß also wohl bei der Schönheit vorzüglich auf die Form ankommen, unter welcher dasjenige, was geschieht oder vorhanden ist, von uns wahrgenommen wird.

Schönheit, sagen andre Aesthetiker, ist Einheit in der Mannigfaltigkeit des Wahrgenommenen. Auch diese Erklärung enthält etwas Wahres. Denn wo Schönheit stattfinden soll, muß das Mannigfaltige, welches wahrgenommen wird, so zusammenstimmen, daß ein Ganzes daraus hervorgeht. Ein Haufen Steine, Holz, Eisen und Kalk ist noch kein schöner Pallast; es muß dieser mannigfaltige Stoff erst vom Baukünstler zu einem wohlgeordneten Ganzen verbunden werden. Ebensowenig macht eine Menge von Hügeln, Gewässern, Bäumen und Gesträuchen eine schöne Gegend, eine Menge von Gliedern einen schönen Körper, ein Gewühl von mannigfaltigen Tönen eine schöne Musik, ein Gemisch von allerlei Farben ein schönes Gemälde aus; die Hand der Natur oder der Kunst muß eine gewisse Einheit in diese Mannigfaltigkeit gelegt, muß das Einzele mit einander zu einem harmonischen Ganzen verbunden haben, wenn wir ihre Werke für schön halten und uns der Betrachtung derselben mit Wohlgefallen hingeben sollen. Aber an wie vielen Dingen ist Einheit in der Mannigfaltigkeit wahrzunehmen, ohne daß sie schon darum für schön gehalten

werden! Jeder beschriebne oder bedruckte Bogen Papier hat Mannigfaltigkeit und Einheit; aber ist er darum ein schöner Gegenstand, wenn nicht die Schrift selbst im Einzeln und im Ganzen eine wohlgefällige Gestalt hat? Eine Uhr besteht aus mannigfaltigen Theilen, welche auf das Genaueste mit einander verbunden sind; aber wird man sie schon darum für schön halten, wenn nicht jene Theile auf eine solche Art und Weise verbunden sind, daß sie als gestaltetes Ganze einen wohlgefälligen Eindruck auf das Gemüth machen? Es muß also wohl bei der Schönheit hauptsächlich auf die Form ankommen, unter welcher die Einheit in der Mannigfaltigkeit wahrgenommen wird.

Noch haben einige Aesthetiker in Bezug auf die Kunstschönheit (d. h. auf diejenige Schönheit, welche besonders in Kunstwerken angetroffen wird) behauptet, Schönheit sei diejenige Eigenschaft eines Kunstwerkes, welche aus der Nachahmung der Natur entspringe, oder wodurch das Kunstprodukt mit der Natur in ihren Produkten übereinstimme. Sonach wäre alle Kunstschönheit im Grunde nichts andres als Erscheinung der urbildlichen Natur in den Werken der Kunst als Abbildern derselben. Allein so wahr es auch sein mag, daß die Kunst von der Natur die Grundzüge zu allen ihren Bildungen entlehnt: so kann doch das Wesen der Kunstschönheit nicht in der bloßen Nachahmung der Natur liegen. Denn erstlich muß doch Natur- und Kunst-Schönheit einen gewissen gemeinschaftlichen Charakter haben, durch den bestimmt wird, was überhaupt schön sei, es mag im Gebiete der Natur oder der Kunst angetroffen werden. Sodann ist ja in der Natur selbst nicht alles schön, sondern manches, was die Natur hervorbringt, sehr häßlich, z. B. Misgeburten, verwachsene Körper, öde Sandwüsten u. d. g. Es müßte also die Schönheit eines Kunstwerkes bloß in dessen Uebereinstimmung mit der schönen Natur d. h. der Natur, wiefern sie selbst das Schöne hervorbringt, liegen. Dann entsteht aber die neue Frage, worin die Schönheit der Natur bestehe, ohne deren Beantwortung jene Erklärung gar nichts erklärt. Ferner ist es höchst merkwürdig, daß die Kunst

sogar Dinge hervorbringen kann, welche von der Gesetzmäßigkeit der Natur in ihren Erzeugnissen abweichen und daher als widernatürlich erscheinen, aber doch nicht als häßlich misfallen, sobald nur sonst ihre Gestalt dem Schönheitssinne angemessen ist. So wird bekanntlich die Natur selbst als Ernährerin alles Lebendigen von der Kunst unter dem Bilde eines Weibes mit vielen Brüsten dargestellt, ohne daß diese Form wegen ihrer Abweichung von der natürlichen Gestalt des Weibes als häßlich beurtheilt würde. Auch hat die alte und neue Kunst Sphinxe, Chimären, Zentauren, geflügelte Genien, Menschen mit doppeltem Antlitze oder einfachem Auge, und andre widernatürliche Gestalten auf eine solche Art gebildet, daß diese Bildungen ungeachtet ihrer Abweichung von der Natur nicht ohne Wohlgefallen betrachtet werden. Es ergiebt sich also auch hieraus, daß es bei der Schönheit hauptsächlich auf die Form ankommt, und daß diese Form, wenn sie nur nicht an und für sich einen widerlichen Uebelstand in der Zusammensetzung der Theile enthält, Gegenstand eines ästhetischen Wohlgefallens sein kann. Ueberhaupt soll die schöne Kunst gar nicht bei dem, was ihr die Natur als Muster vorhält, stehn bleiben und dasselbe treu kopiren oder beliebig kombiniren; sondern sie soll die Natur selbst veredeln und ihre höchste Kraft in der Schöpfung und Darstellung von Idealen beweisen, die der großen Künstlerin Natur in ihren schönsten Erzeugnissen selbst vor Augen geschwebt zu haben scheinen.

Wir müssen demnach, wenn irgend eine Erklärung von der Schönheit und dem Grunde des Wohlgefallens an derselben möglich ist, auf einem andern Wege dazu zu gelangen suchen, und wollen zu dem Ende alle die Merkmale einzeln und nach und nach aufsuchen, welche dem Schönen als einem Gegenstande unsers Wohlgefallens zukommen.

Die Schönheit wird zuvörderst als eine vorzügliche Eigenschaft gewisser Dinge, welche durch Natur oder Kunst hervorgebracht sind, betrachtet. Wir nennen Blumen, Thiere, Menschen, Gegenden, Häuser, Gemälde, Gedichte, Musikstücke, Bildsäulen, Tänze u. d. g. schön, um dadurch anzudeuten, daß ihnen ein gewisser Vorzug

Frage.

Thörige Weisheit! du willst im Begriffe das Schöne befassen?
Was unaussprechlich ist, lehren durch Wort den Verstand?
Fühlen kann wohl der Geist der Schönheit gewaltigen Zauber;
Ihre innre Natur bleibt doch Geheimniß für ihn!

Antwort.

Nicht erfassen will ich das Schöne selbst im Begriffe;
Unaussprechliches nicht lehren durch Wort den Verstand.
Deuten will ich nur hin auf den Urquell deiner Gefühle;
Lüften den Schleier nur, welcher die Schönheit umwallt.

An

Karl und Otto

Freiherren von Manteuffel

zu Lübben in der Niederlausitz.

Dir, Edles Bruderpaar, soll diese Schrift ein kleines Denkmal der Freundschaft sein, gesetzt bei meinem Scheiden aus Deiner Nachbarschaft, bei meinem Hingange aus der Nähe unsers gemeinschäftlichen Vaterlandes, der geliebten Saxonia, zu den fernen Küsten des baltischen Meeres. Oft freuten wir uns des Schönen in Natur und Kunst, wenn

Frage.

Thörige Weisheit! du willst im Begriffe das Schöne befassen?
Was unaussprechlich ist, lehren durch Wort den Verstand?
Fühlen kann wohl der Geist der Schönheit gewaltigen Zauber;
Ihre innre Natur bleibt doch Geheimniß für ihn!

Antwort.

Nicht erfassen will ich das Schöne selbst im Begriffe;
Unaussprechliches nicht lehren durch Wort den Verstand.
Deuten will ich nur hin auf den Urquell deiner Gefühle;
Lüften den Schleier nur, welcher die Schönheit umwallt.

An

Karl und Otto

Freiherren von Manteuffel

zu Lübben in der Niederlausitz.

Dir, Edles Bruderpaar, soll diese Schrift ein kleines Denkmal der Freundschaft sein, gesetzt bei meinem Scheiden aus Deiner Nachbarschaft, bei meinem Hingange aus der Nähe unsers gemeinschäftlichen Vaterlandes, der geliebten Saxonia, zu den fernen Küsten des baltischen Meeres. Oft freuten wir uns des Schönen in Natur und Kunst, wenn

Dieses formale Wohlgefallen ist es nun eigentlich, welches bei der Wahrnehmung eines schönen Gegenstandes in uns entsteht, indem es, wie uns schon die erste Untersuchung lehrte, bei der Schönheit hauptsächlich auf die Form der Dinge ankommt. Ist daher unser Geist in der Wahrnehmung eines schönen Gegenstandes begriffen, so daß die ganze Energie des Geistes auf die bloße Schönheit desselben gerichtet ist: so bleibt der Mensch in stiller und ruhiger Betrachtung desselben. Er ist gleichsam verloren im bloßen Anschauen und es ist ihm völlig gleichgültig, ob der Gegenstand außer ihm oder bloß in ihm existire, ob der Geist sich mit einem wirklichen Dinge oder mit einem bloßen Bilde beschäftige; denn nur das Bild, nicht das Ding, worauf sich jenes etwa beziehen möchte, hat seine Aufmerksamkeit gefesselt. Er lebt und webt ganz in seinen Vorstellungen; eine Ideenwelt ist vor ihm aufgethan; ein neues Leben regt sich in ihm frei von jenen kleinlichen Bedürfnissen und Begierden des gemeinen Lebens. Das Sinnliche, Irdische, Endliche, Beschränkte schwindet vor seinen Blicken und es tritt vor sein geistiges Auge das Uebersinnliche, Himmlische, Unendliche, Gränzenlose. Er ahnet, träumt und schwärmt — ach! könnt' er immer so ahnen, träumen und schwärmen! Aber es ermatten allmählich die Schwingen des Geistes; er sinkt wieder in die todte Masse der Körperwelt herab und die Ideenwelt mit ihren lebendigen Gestalten verschließt sich vor seinen Augen. Glücklich, wenn sie sich ihm nicht auf immer verschlossen hat!

Anmerkungen.

a) Was der Sehende schnell und bewusstlos thut, thut der Blinde, weil er den Mangel des Gesichts auf andre Art ersetzen muß, langsam und mit Bewusstsein. Er umtastet nach und nach den Gegenstand und folgert aus den verschiednen Eindrücken, die er in den verschiednen Theilen des von dem Gegenstande erfüllten Raumes erhält, die Gestalt des Gegenstandes. Er fasst also die Gestalt, statt des Auges, mittels des Gefühls oder des Betastungssinnes auf. Dieser Sinn thut aber eigentlich weiter nichts, als daß er die Einbildungskraft in Thätigkeit setzt, sich nach den verschiednen Eindrücken des Gegenstandes selbst auf's Gefühl ein Bild von demselben zusammenzusetzen. So setzt auch die Einbildungskraft aus den verschiednen Eindrücken des Lichtes und des

Schattens vom Gegenstande auf's Auge ein Bild vom Objekte zusammen, nur weit schneller, weil die Bewegung der Lichtstrahlen weit schneller ist und der Eindruck des Gegenstandes auf's Auge mittelst des Lichts in einer unendlich kleinen Zeit geschieht, die wir daher auch einen Augenblick oder — wie Thümmel sagt — Wimperschlag nennen. Hiezu kommt die Uebung durch die Gewohnheit des Sehens. Denn der Blinde, der nach langer Zeit das Gesicht wieder erhält, lernt nur allmählich wieder Entfernung und Ausdehnung der Gegenstände beurtheilen, indem ihm anfangs alles in Einer Fläche neben einander dicht vor den Augen zu liegen und die Körper gar keine Dicke zu haben scheinen. Diese Vorstellungsart ist gewiß auch jedem Kinde eigen, wenn es zuerst von seinen Augen Gebrauch macht. Es sieht alles, aber nichts Bestimmtes, weil es noch nichts von Begränzung, Dimensionen und Zwischenräumen wissen kann. Denn die bloße äußere Anschauung (als das Erste, wodurch ihm die Außenwelt zur Vorstellung wird) giebt uns nichts als ein unendliches Mannigfaltige, das außer und neben einander liegt. Sobald aber die Einbildungskraft und der Verstand hinzutreten, gestaltet sich das Mannigfaltige in bestimmte Vorstellungen von einzelen Objekten. Erst durch die Thätigkeit dieser Vermögen kommt Einheit in die unbegränzte Mannigfaltigkeit.

b) Daß Einbildungskraft und Verstand gemeinschaftlich, und nicht der Gehörsinn selbst, das Verhältniß der Töne beurtheilen, sie in ein Ganzes zusammenfassen und an der Form dieses Ganzen Wohlgefallen finden, erhellet unter andern auch daraus, daß große Musiker ohne Beihülfe irgend eines Instruments, selbst ohne Beihülfe ihrer Stimme, Töne komponiren können, indem sie die Zeichen derselben (die Noten) aufschreiben, und daß sie auch, wenn sie dergleichen geschriebne Musikstücke andrer Meister bloß lesen, sich von der ganzen Musik eine deutliche Vorstellung machen können. Sie entwerfen also Tonbilder und beurtheilen Tonverhältnisse, ohne daß das sinnliche Organ in die geringste Bewegung gesetzt werde. Wenn man aber das Materiale eines Einzeltons empfinden und so die Annehmlichkeit desselben beurtheilen will, so muß man ihn schlechterdings hören. Daher kann man auch die Vorzüglichkeit eines musikalischen Instruments in Ansehung der Annehmlichkeit seines Tons (d. h. des materialen Gehalts der in ihm liegenden Töne, ob sie sanft, rein, voll, rund u. s. w. sind) nicht durch das Ansehen, sondern bloß durch das wirkliche Spielen auf demselben beurtheilen. Daß wir aber die Beurtheilung des Verhältnisses der Töne dem Ohre, sowie die Beurtheilung der Gestalt sichtbarer Dinge dem Auge zuschreiben, rührt von einer natürlichen Täuschung her, indem wir überall geneigt sind, das, wodurch etwas veranlasst wird, mit demjenigen zu verwechseln, wodurch es bewirkt wird. So lässt Mancher an einem äußern Gegenstande, der ihm wegen seiner Unvorsichtigkeit einen Schaden zufügte, seine Wuth aus, während er auf sich selbst zürnen sollte. So schimpfen böse Schuldner auf ihre

Gläubiger als die Urheber ihres Elends, schlechte Skribler auf ihre Rezensenten als die Urheber ihres Miskredits beim Publikum, und unwissende Kandidaten auf ihre Examinatoren als die Urheber des empfangenen Repulses, während sie insgesammt sich selbst als die wirkenden Ursachen ihres Unglücks betrachten sollten. Wenn also der Zuhörer in einem Konzert oder einer Oper meint, sein Ohr fasse die Töne nach ihren Verhältnissen zusammen und beurtheile sie als ein wohlgeformtes Ganze: so verwechselt er ebenfalls die veranlassende Ursache mit der wirkenden und begeht, wie man es nennt, einen Erschleichungsfehler (vitium subreptionis). Denn das Ohr ist nur das Werkzeug, welches die Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes veranlasst, indem es ihnen die Töne zur Zusammenfassung und Beurtheilung überliefert.

Euterpe,
oder
dritte Vorlesung.

Wir haben durch unsre bisherigen Untersuchungen über das Schöne folgende Resultate gewonnen: Die Schönheit wird für eine vorzügliche Eigenschaft solcher Gegenstände, die wir mit unsern Sinnen wahrnehmen können, gehalten und, wenn wir sie an einem solchen Gegenstande *finden*, mit einem besondern Wohlgefallen betrachtet. Dieses Wohlgefallen bezieht sich nicht auf das, was zur Materie des Gegenstandes gehört, sondern auf dessen Form; es ist kein materiales, sondern ein formales Wohlgefallen. Es entspringt daher nicht, wie das Wohlgefallen am Angenehmen, aus einem Reize oder Kitzel der sinnlichen Organe, der den Trieben und Neigungen des Menschen angemessen ist, sondern aus der Thätigkeit, in welche Einbildungskraft und Verstand durch den mittelst des sinnlichen Organs wahrgenommenen Gegenstand versetzt werden. Es findet ebendarum nur bei solchen Gegenständen Statt, welche durch die beiden edleren Sinne, Auge und Ohr, wahrgenommen werden, indem nur mittelst dieser Sinne das, was zur Form eines Gegenstandes gehört, aufgefasst werden kann. Denn obwohl

auch der Betastungssinn in manchen Fällen, wo er die Stelle des Auges vertritt, ein Bild vom Gegenstande zu erwecken vermag: so tritt doch das Bild durch diesen Sinn nicht mit solcher Schnelligkeit, Leichtigkeit, Klarheit und Lebhaftigkeit vor das Gemüth, daß wir dasselbe mit eben dem Wohlgefallen betrachten könnten, als wenn wir es mit einem einzigen Blicke des Auges in seiner ganzen Vollständigkeit auffassen. Der Betastungssinn ist daher nicht eigentlich zur Auffassung der Form der Gegenstände bestimmt, sondern zur Wahrnehmung des Weichen und Harten, des Sanften und Rauhen, wiefern dieses Eigenschaften der Materie eines Gegenstandes sind, welche einen angenehmen oder unangenehmen Eindruck auf jenen Sinn machen. Wir brauchen ihn ebendeswegen nur im Nothfalle statt des Auges oder in zweifelhaften Fällen zur Unterstützung desselben, und können ihn auch nur dann brauchen, wenn uns die volle Form eines ruhenden Gegenstandes (wie bei einer Bildsäule) und nicht die bloße Fläche (wie bei einem Gemälde) oder die bloße Bewegung (wie beim Mienenspiele und Tanze) gegeben ist.

Wir haben also nun schon außer dem Angenehmen etwas Höheres kennen gelernt, was auch mit Wohlgefallen betrachtet werden kann. Ehe wir aber dieses Höhere näher bestimmen, oder vielmehr, um es näher zu bestimmen, wollen wir noch einige Augenblicke bei einem andern Gegenstande des menschlichen Wohlgefallens, der sich auch weit über das Angenehme erhebt, verweilen, nämlich beim Guten. Denn da das Gute jedem Guten nothwendig wohlgefällt: so müssen wir das Wohlgefallen am Schönen, wenn wir die Quelle desselben aufsuchen wollen, zuvörderst von jedem fremdartigen Wohlgefallen genau unterscheiden.

Der Ausdruck gut wird in zweifacher Bedeutung genommen. In der weitern bedeutet er alles, was in seiner Art vollkommen, zweckmäßig, regelmäßig ist. In dieser Bedeutung kann auch das Wahre und Nützliche gut genannt werden. Denn das Wahre ist gut in Ansehung der Erkenntniß, weil es mit den Gesetzen des Erkenntnißvermögens übereinstimmt und die Erkenntniß desto voll-

kommner ist, je mehr sie mit jenen Gesetzen übereinstimmt. Das Nützliche aber ist gut in Ansehung des Gebrauchs, den man davon machen kann, weil es dadurch ein Mittel des Angenehmen wird und desto nützlicher ist, je mehr Annehmlichkeiten des Lebens man sich dadurch verschaffen kann. Daher ist das Geld das allernützlichste Ding in der Welt, weil es das allgemeine Tauschmittel in kultivirten Staaten ist, mithin alles, was zum menschlichen Wohlleben gehört und nicht entweder von unsrer Freiheit (wie die Zufriedenheit mit unsrem sittlichen Zustande) oder von der Natur (wie die Gesundheit) abhangt, damit erkauft werden kann. Ebendarum verwechselt es der Geizige mit dem Angenehmen selbst, indem er sich an dem bloßen Besitze oder Anblicke des Geldes ergötzt, ohne es als Mittel des Angenehmen zu brauchen. Er genießt also dieses Gute nur in der Idee d. h. er stellt sich bloß die mancherlei Annehmlichkeiten vor, die er sich durch den Repräsentanten alles Nützlichen verschaffen könnte, sobald er nur wollte. Das Geld gehört also sammt allem Nützlichen in der Welt nur zu den relativen Gütern d. h. es wird nur erst gut durch den Gebrauch, den man davon macht, kann aber ebendadurch auch unnütz und schädlich werden.

In der engern Bedeutung hingegen ist unter dem Guten nur das Sittlich-Gute zu verstehn, welches allein absolut d. h. an sich und in jeder Hinsicht gut ist. Es wird daher auch nur in dem Menschen selbst d. h. in seinen Gesinnungen und Handlungen angetroffen und hangt von der Freiheit seines Willens ab. Der Mensch erhebt sich nämlich über das vernunftlose Thier nicht bloß dadurch, daß er seine Erkenntniß in's Unendliche erweitern und vervollkommnen und über die Folgen seiner Handlungen in Ansehung seines Wohl- oder Uebelbefindens nachdenken kann; sondern die Vernunft weist ihm in der Reihe der Weltwesen noch einen höhern Rang an, einen Rang, durch den er aus der Reihe der sinnlichen Wesen gleichsam heraustritt und einer übersinnlichen Ordnung der Dinge sich anschließt. Sie fodert von ihm eine durchgängige Uebereinstimmung seiner Gesinnungen und Handlungen, nicht bloß unter einander,

sondern auch mit den Gesinnungen und Handlungen aller vernünftigen Weltwesen überhaupt. Sie fodert dieß, weil die Vernunft überall eine und dieselbe ist und weil sie vermöge ihrer Natur den Widerstreit in Gesinnungen und Handlungen so wenig als den Widerstreit in unsern Vorstellungen und Erkenntnissen dulden kann. Es liegt also in der Vernunft eine ursprüngliche Tendenz zur Harmonie, und aus dieser ursprünglichen Tendenz geht ein allgemeines Gesetz als unbedingtes Pflichtgebot und oberste Regel der Sittlichkeit hervor, nämlich das Gesetz, daß jedermann nach jener Harmonie in seiner Wirksamkeit strebe oder daß er in allen Einzelfällen so handle, wie er wollen kann, daß er selbst und alle vernünftige Weltwesen in solchen Fällen jederzeit handeln möchten. Nun ist es freilich gewiß, daß die allgemeine Befolgung dieses Gesetzes auch auf den physischen Zustand der Menschen den wohlthätigsten Einfluß haben würde. Denn es würden dadurch alle Neigungen und Triebe der Herrschaft der Vernunft unterworfen; das meiste physische Elend der Menschen aber entspringt unstreitig daher, daß wir diese Herrschaft nicht in allen Fällen anerkennen wollen und dadurch in unsern Bestrebungen und Handlungen mit uns selbst und mit andern Menschen in Widerstreit gerathen. a) Allein ebenso gewiß ist, daß dasjenige, was eine natürliche Folge der Beobachtung des Sittengesetzes ist, nicht der vorhergehende Bestimmungsgrund des Willens zur Beobachtung desselben sein dürfe. Die Vernunft fodert vielmehr einen freien Gehorsam für ihr Gesetz d. h. einen solchen, der aus Achtung gegen dasselbe entspringt. Der Mensch soll nicht darum dem Gesetze gehorchen, weil und wiefern er Gewinn und Genuß davon hofft, sondern aus Achtung gegen sich selbst oder seine vernünftige Natur, damit er auch dann, wenn er keinen Gewinn und Genuß zu hoffen hat, dem Gesetze gehorche; er soll bloß darum die Vernunft in sich herrschen lassen, weil er ein Mensch ist, damit er nicht zum Thiere herabsinke, in welchem der Trieb das Herrschende ist. Hierauf allein beruht der sittliche Werth oder die Würde des Menschen, durch die er der Gottheit selbst ähnlich oder ihr Ebenbild wird. Denn Gott oder die Gottheit ist eben die

personifizirte Vernünftigkeit oder Sittlichkeit selbst, das Gute oder die Gutheit in Person. b)

Gut im eigentlichen oder strengen Sinne ist also nur dasjenige, was in unsrer Thätigkeit dem Sittengesetze aus Achtung gegen dasselbe gemäß ist, und in diesem Sinne können nur Gesinnungen und daraus entspringende Handlungen eines vernünftigen Wesens gut genannt werden. Wenn nun der Mensch am Guten in dieser Bedeutung Wohlgefallen findet: so hat dasselbe seinen Grund nicht in den sinnlichen Trieben, wie das Wohlgefallen am Angenehmen, sondern in der Vernunft selbst. Denn es kann stattfinden, auch wenn jene Triebe unbefriedigt bleiben; ja es findet oft gerade dann im höhern Grade Statt, wenn jene mit ihren ungestümen Anfoderungen zurückgewiesen worden. Die Vernunft schätzt also das Sittlichgute an und für sich oder um seiner selbst willen, d. h. sie fragt bei Bestimmung seines Werthes gar nicht nach einem anderweiten Vortheile oder Nachtheile, der daraus entspringen möchte. Dieser Maßstab wird nur an das Nützliche gehalten, weil dieses als ein Mittel des Angenehmen betrachtet wird. Daher ist das Wohlgefallen am Nützlichen dem Wohlgefallen am Angenehmen analog, wie dagegen das Wohlgefallen am Wahren (sobald die Wahrheit nicht um eines zufälligen Zwecks willen sondern als bloße Wahrheit gesucht wird) dem Wohlgefallen am Guten analog ist. Denn an Beidem hat die Vernunft ein unmittelbares Wohlgefallen; am Wahren, wiefern sie als theoretisches Vermögen eine ursprüngliche Tendenz zur durchgängigen Harmonie in Vorstellungen und Erkenntnissen hat; am Guten, wiefern sie als praktisches Vermögen eine ursprüngliche Tendenz zur durchgängigen Harmonie in Bestrebungen und Handlungen hat.

Das Schöne unterscheidet sich nun in Ansehung des eigenthümlichen Wohlgefallens, mit welchem es wahrgenommen wird, vom Guten ebensosehr als vom Angenehmen. Kein Mensch fragt danach, wenn er eine schöne Musik hört oder eine schöne Gegend betrachtet, ob jene Musik oder diese Gegend dem Sittengesetze gemäß sei. Die Frage scheint hier nicht einmal einen vernünftigen Sinn zu haben. In andern

Fällen, wenn man z. B. ein schönes Gedicht liest oder ein schönes Gemälde beschaut, kann zwar auch nach der Sittlichkeit in Ansehung des Gedichts oder Gemäldes gefragt werden. Aber dann wird auch der Gegenstand sogleich aus einem andern Gesichtspunkte betrachtet, nämlich in Rücksicht auf die Gesinnung des Künstlers, die sich dadurch ankündigt, und die Gesinnung des Wahrnehmenden, die dadurch erregt werden kann. Wir sind uns jedoch dieses verschiednen Gesichtspunktes sehr wohl bewusst und erklären, im Falle ein Gedicht oder Gemälde die Gesetze der Sittlichkeit verletzt und doch den Regeln der Kunst angemessen ist, es zwar für unsittlich, aber doch für schön. Wir können uns also nicht enthalten, während die Vernunft an dem Gegenstande Misfallen findet, an ebendemselben von einer andern Seite Wohlgefallen zu finden. Was ist es denn nun in dem Gedichte oder Gemälde, woran die Vernunft in solchen Fällen Misfallen findet? Offenbar der Inhalt oder die Materie. Es werden etwa dadurch dem Gemüthe Szenen vorgehalten, durch welche die Menschheit als Menschheit sich entehrt fühlt oder die Thierheit im Menschen als herrschend über die Vernünftigkeit erscheint, und zwar so, daß der Künstler selbst die in ihm herrschende Thierheit verräth und es darauf anzulegen scheint, sie auch im Wahrnehmenden herrschend zu machen. Ein solcher Gehalt des Kunstwerkes kann der Vernunft, die durchaus im Menschen herrschen will und soll, unmöglich gefallen. Da nun gleichwohl dieser Gehalt des Kunstwerkes dem Wahrnehmenden unter einer solchen Gestalt erscheinen kann, daß man genöthigt ist, es für schön zu erklären: so wird hiedurch von neuem bestätigt, was schon als Resultat der frühern Untersuchungen sich ergab, daß die Schönheit einzig in der Form liege und das Wohlgefallen an jener nur ein Wohlgefallen an dieser, mithin ein formales Wohlgefallen sei. Das Wohlgefallen am Guten hingegen ist, wie das Wohlgefallen am Angenehmen, ein materiales; nur mit dem Unterschiede, daß beim Guten die Vernunft, beim Angenehmen der Sinn der eigentliche Sitz des Wohlgefallens, und der Gegenstand desselben beim Guten der Charakter des Menschen als eines

vernünftigen Wesens, beim Angenehmen der Zustand des Menschen als eines thierischen Wesens ist. Da nun der Charakter eines Menschen nach den Handlungen desselben beurtheilt wird, wiefern diesen Handlungen eine gewisse Gesinnung zum Grunde liegt, mithin die äußere Thätigkeit des Menschen ein Abbild seiner innern Denkart ist; und da die Gesinnung oder Denkart eines Menschen in der Art und Weise besteht, wie sich sein Wille zum Handeln bestimmt oder bestimmen lässt: so kann man zwar die Gesinnung oder Denkart eines Menschen auch die Form seines Willens nennen und sagen, die Vernunft, wenn sie das Gute billige, finde eben an der Form des Willens, die dadurch sich ankündige, Wohlgefallen; folglich sei das Wohlgefallen am Guten auch formal, wie das am Schönen. Allein es wird alsdann der Ausdruck: Form, in zwei sehr verschiednen Bedeutungen genommen. In Bezug auf das Schöne versteht man darunter eine anschauliche und empfindbare Form, ein äußerlich oder innerlich wahrnehmbares Ganze, das aus der Komposizion eines Mannigfaltigen hervorgeht und dadurch eine sinnliche Gestalt erhält; in Bezug auf das Gute aber eine bloß denkbare Form, eine nur durch Vernunft vorstellbare freie Handlungsweise des Geistes. Da nun diese innere Handlungsweise nur durch äußere Handlungen erkennbar ist (weshalb auch das Urtheil über jene immer unsicher ist, indem jemand den äußern Schein der Sittlichkeit annehmen kann): so sind es doch eigentlich die äußern Handlungen der Menschen, worauf sich zunächst das Wohlgefallen am Guten bezieht. Die äußern Handlungen aber sind die Materie des Willens, indem sie derjenige Stoff sind, an welchem der Wille seine Form realisirt. Also ist das Wohlgefallen am Guten seinem Gegenstande nach material, und kann nur in Rücksicht auf den bloß denkbaren innern Grund der Handlungen formal genannt werden. Das Wohlgefallen am Schönen hingegen ist selbst seinem Gegenstande nach rein formal und steht in gar keiner Beziehung auf die Materie, außer inwiefern die Form überall nur an irgend einer Materie darstellbar ist.

Nach diesen Erörterungen über das Angenehme und Gute

wird sich nun die Natur des Schönen, soweit dieselbe erklärbar ist, leichter auffinden lassen. Nur muß zuvor noch bemerkt werden, daß man sich durch die Unbestimmtheit des gemeinen Sprachgebrauchs in der Anwendung jener drei Wörter nicht bei Bestimmung der dadurch bezeichneten Begriffe irreführen lasse. Denn man spricht wohl zuweilen auch von dem schönen Geruch einer Blume oder von der schönen Handlung eines Menschen, statt daß man den Geruch nur angenehm und die Handlung gut oder edel nennen sollte. Allein diese Unbestimmtheit des gemeinen Sprachgebrauchs darf uns nicht abhalten, nach den wesentlichen Unterschieden der Dinge zu forschen und dadurch jenen Sprachgebrauch genauer zu bestimmen und wo möglich zu berichtigen. Denn ebendadurch soll sich der wissenschaftliche Geist oder die philosophirende Vernunft über den gemeinen Verstand erheben, daß jener deutlich denkt und bestimmt ausspricht, was dieser nur dunkel ahnet und ebendeswegen auch schwankend bezeichnet. Daß aber in vielen Fällen selbst der gemeine Verstand das Angenehme und Gute vom Schönen unterscheidet, wird keinem aufmerksamen Beobachter entgehn. Wie oft hört man z. B. im Urtheile über Personen den Ausspruch, daß sie zwar nicht schön, aber doch angenehm im geselligen Umgange oder gut in Ansehung ihres Charakters und ebendarum liebenswürdig, oder auch umgekehrt, daß sie zwar schön, aber dessen ungeachtet weder angenehm noch gut und ebendarum nicht liebenswürdig seien! Es muß also doch die Schönheit für etwas ganz Eigenthümliches gehalten werden, was von der Annehmlichkeit und Gutheit wesentlich verschieden und, wenn es nicht mit diesen Eigenschaften in Verbindung tritt, der Liebe — des Strebens nach Vereinigung — nicht sonderlich werth ist. Worin besteht denn nun der eigenthümliche Charakter der Schönheit? — Er besteht in derjenigen Form eines wahrnehmbaren Gegenstandes, welche in und durch die bloße Wahrnehmung die Einbildungskraft und den Verstand des Wahrnehmenden in ein harmonisches Spiel versetzt und so das Lebensgefühl leicht und doch kräftig aufregt. —

Was dieß sagen wolle, möge uns die nächste Untersuchung lehren.

Anmerkungen.

a) Wer diesen hier nur beiläufig aufgestellten Satz bezweifeln und den Verfasser der Uebertreibung beschuldigen wollte, der möge nur überlegen, wie viel Elend unter den Menschen allein durch Völlerei, Wollust, Ehr-Herrsch- und Habsucht entsteht. Wie viele scheußliche Krankheiten, wie viele ruinirende Prozesse, wie viele verheerende Kriege (die nichts andres sind als Prozesse der Staaten mit Bajonetten und Kanonen geführt) und wie viel andre Plagen, welche die Menschheit drücken, entspringen bloß aus jenen Quellen! Die Natur thut uns im Grunde wenig zu Leide, im Vergleiche mit dem, was wir uns selbst zu Leide thun. Wenigstens sind unter hundert Uebeln, die uns treffen, gewiß neun und neunzig von den Menschen selbst verschuldet oder wenigstens veranlasst und verschlimmert. Denn selbst von denjenigen Uebeln, welche die Natur über uns zu verhängen scheint, als da sind Epidemien, Ueberschwemmungen u. d. g. könnten viele durch pflichtmäßige Thätigkeit und guten Willen der Menschen, wo nicht verhindert, so doch vermindert und in Ansehung ihrer schädlichen Folgen beschränkt werden. Diese Bemerkung des Ursprungs der meisten Uebel aus der gesetzwidrigen Thätigkeit der Menschen mag den in der alten Welt so allgemein verbreiteten Glauben, daß alles physische Uebel Folge des moralischen oder Strafe sei, erzeugt oder wenigstens befestigt haben. Und daher konnte auch ein neuerer Dichter mit Recht singen:

Lasst uns besser werden,
Gleich wird's besser sein!

b) Man muß sich in der That wundern, daß es noch immer so viele, selbst denkende und wohlgesinnte, Menschen giebt, die das sittliche Gefühl und die sittliche Würde des Menschen so verkehrt beurtheilen, daß sie meinen, die Vernunft fodere entweder durch ihr Gesetz schlechthin nichts weiter als ein wohlberechnetes Streben nach Wohlsein, oder sie lasse wenigstens die Hinsicht auf dieses Wohlsein als einzige oder vornehmste Triebfeder zur Befolgung ihres Gesetzes zu. Dieses Phänomen ist um so auffallender, da sogar diejenigen, deren Gesinnungen und Handlungen in der That jener Meinung angemessen sind, dennoch oft eine uneigennützige Sprache führen, indem sie ihrem Verhalten gute Absichten oder reine Beweggründe unterlegen und so wenigstens den Worten nach eingestehn, daß Neigung und Vernunft, Eigennutz und Sittlichkeit zwei ganz verschiedne Dinge sind, deren Kreise zwar in einander eingreifen können, aber nur so eingreifen sollen, daß jene von dieser beherrscht werde, mithin die Rücksicht auf Wohlsein nicht den guten Willen bestimme, sondern sich demselben unterwerfe. Indessen lässt sich jenes Phänomen theils daraus erklären, daß (nach der vorigen Anmerkung) moralisches Uebel größtentheils physisches in

seinem Gefolge hat und daher eine große Menge des letzten durch Aufhebung des ersten wegfallen würde — theils daraus, daß die Pflicht in vielen Fällen, in Einstimmung mit der Neigung, Beförderung des Wohlseins in und außer uns fodert. Dadurch kann man nun allerdings verleitet werden, wenn man Gründe und Folgen nicht scharf genug erwägt, sich selbst zu täuschen und sittliche Güte für nichts als wohlberechnete Klugheit zu halten. Wenn aber Einige sich auf die Erfahrung berufen, daß alle Menschen eigennützig handeln, und nun daraus folgern, es sei eine überspannte Foderung der Moral, daß der Mensch uneigennützig handle: so ist es erstlich anmaßend, etwas zu behaupten, was doch eigentlich niemand beweisen kann, und zweitens lächerlich, der Moral zuzumuthen, daß sie die Idee der sittlichen Vollkommenheit nicht in ihrer Reinheit aufstellen, sondern sich nach der Gemächlichkeit und dem Gelüsten der Menschen bequemen solle. Da würde in der That eine allerliebste Moral herauskommen, wenn der Moralist solchen Prätensionen nachgeben wollte! — Uebrigens wird man diese Betrachtungen hier nicht ganz am unrechten Orte finden. Es ist durchaus nöthig, die Natur des Guten vollständig einzusehn, wenn man die Natur des Schönen gehörig beurtheilen will, da beide sich vielseitig berühren und doch durch bestimmte Gränzlinien von einander geschieden sind.

Melpomene,
oder
vierte Vorlesung.

Der Mensch lebt nur, wiefern er thätig ist; wenigstens wird er nur dadurch sich seines Lebens bewusst. Und des Lebens sich nicht-bewusst sein, ist eigentlich ebensoviel als gar nicht leben. So lange daher der Mensch sich im wachenden Zustande befindet, will er auch beschäftigt sein, um sich seines Lebens bewusst zu werden oder, was ebensoviel heißt, um das Lebensgefühl in sich rege zu erhalten.

Alle Beschäftigung aber ist entweder Arbeit oder Spiel. Arbeit, wenn sie mit Mühe und Anstrengung verknüpft ist und bloß um des Erfolgs willen unternommen wird. Spiel, wenn sie mit Leichtigkeit geschieht, und durch sich selbst das Gemüth belustigt. a) Das Gemüth wird nämlich insofern

belustigt, als durch die Leichtigkeit, mit welcher die Beschäftigung geschieht, das Lebensgefühl erhöht wird, indem ein inniges Bewusstsein unsrer Thätigkeit entsteht, ohne daß die Kraft, mit welcher wir thätig sind, einen großen Widerstand zu überwinden nöthig hätte.

Daß nun Jedermann so beschäftigt zu sein wünscht, ist sehr natürlich, schon um des bloßen Zeitvertreibs willen, abgesehn von allem andern Gewinne und Genusse. Man kann daher dieses natürliche Streben des Menschen nach einer leichten und belustigenden Beschäftigung den Spieltrieb nennen, der aber nichts andres als eine besondre Modifikazion des Lebenstriebes, und dessen Befriedigung eine reiche Quelle des mannigfaltigsten Vergnügens ist. Hierin allein liegt auch der Grund des Vergnügens im geselligen Umgange. Man wird dadurch beschäftigt, ohne sich anzustrengen; man fühlt also, daß man lebt, ohne die Mühseligkeit des Lebens zu empfinden. Die lange Weile in der Gesellschaft aber entspringt lediglich daraus, daß man durch dieselbe nicht genug auf eine leichte Art beschäftigt wird, weil entweder die Konvenienz uns zu strengen Regeln unterwirft (zu sehr beengt oder, wie man auch sagt, genirt) oder die Konversazion nicht lebhaft und anziehend genug ist. Daher nimmt man alsdann seine Zuflucht zu den Karten und andren geselligen Spielen, welche den Geist in eine leichte Thätigkeit versetzen sollen, als blinde Kuh, Pfänderspiel u. d. g. oder man nimmt während der Konversazion selbst etwas zur Hand, was schon für sich auf eine leichte Art beschäftigt, ohne die Unterhaltung zu stören, um die etwa eintretenden leeren Augenblicke doch mit irgend etwas auszufüllen, als Tabakspfeifen, Strickstrümpfe u. d. g. oder endlich, was oft das Beste ist, wiewohl es für Unhöflichkeit oder Beweis von Mangel an Konversazionsgabe gehalten wird, b) man überlässt sich in der langweilenden Gesellschaft seinen eignen Träumereien und spielt mit sich selbst, so daß man sich mitten unter Menschen in der Einsamkeit und doch nicht einsam befindet, indem uns die Einbildungskraft eine eigne innre Welt hervorzaubert.

Diese wunderbare Kraft ist nämlich unter allen Ver-

mögen des menschlichen Geistes dasjenige, welches am leichtesten aufgeregt und mit der wenigsten Anstrengung in Thätigkeit erhalten wird. Daher kann man dieselbe das eigentliche Spielvermögen im Menschen nennen. Sie fasst zuerst bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes das einzele Mannigfaltige, was die Organe dem Gemüthe zuführen, in ein anschauliches Ganze zusammen und entwirft auf diese Art ein Bild vom Gegenstande in uns. Ebendarum heißt sie Einbildungskraft schlechtweg. Alsdann wirkt sie aber auch als Phantasie, indem sie uns theils das Abwesende in einem innern Bilde vergegenwärtigt, theils aus den im Gemüthe bereits vorhandenen Bildern neue schafft. In jener Hinsicht heißt sie dann die reproduktive oder wiedergebende, in dieser die produktive oder schöpferische. In der letzten Hinsicht kann sie auch das Dichtungsvermögen heißen, welches nicht bloß bei einzelen, sondern bei allen Menschen, obwohl in sehr verschiednem Grade, stattfindet, und auch nicht allein in der Poesie, sondern in allen schönen Künsten wirksam ist; obgleich die Poesie als die edelste unter allen den Namen der Dichtkunst ausschließlich erhalten hat. c)

Nächst der Einbildungskraft ist aber auch der Verstand in uns bei der Wahrnehmung der Dinge wirksam. Denn der Verstand ist das Vermögen, die wahrgenommenen Gegenstände durch Begriffe zu denken und nach gewissen Regeln eine wirkliche Erkenntniß von ihnen zu Stande zu bringen. Soll diese Erkenntniß deutlich und bestimmt sein: so ist dazu eine gewisse, und in vielen Fällen sehr große, Anstrengung des Geistes erfoderlich. Der Verstand spielt daher nicht, wie die Einbildungskraft, sondern er arbeitet.

Beide Kräfte des Menschen können nun oft in eine Art von Widerstreit gerathen. Es kann die spielende Einbildungskraft die Arbeit des Verstandes stören, wenn sie ihre Thätigkeit zur Unzeit einmischt, so daß der Mensch anfängt zu dichten, wenn er denken, zu phantasiren, wenn er räsonniren sollte — ein Fall, der in der neuesten Philosophie häufig vorzukommen scheint. Es kann aber auch der arbeitende Verstand das Spiel der Einbildungskraft verderben,

wenn er die Bilder derselben zergliedert und mit seinen Begriffen von den Gegenständen der wirklichen Welt vergleicht, so daß der Mensch anfängt, das Richtige und Täuschende jener Bilder einzusehn — ein Fall, der besonders nach vielen verlebten Jahren und gemachten Erfahrungen häufig einzutreten pflegt. Sobald aber unsre Kräfte sich auf solche Art und in dem Grade widerstreiten, daß wir dadurch unsre Thätigkeit gehemmt und beschränkt fühlen: so ist ein solcher Widerstreit immer mit einem gewissen Misfallen verknüpft, welches aus dem verminderten Lebensgefühl entspringt. Denn da wir uns unsers Lebens nur durch unsre Thätigkeit bewusst werden: so scheint eine solche Hemmung und Beschränkung unsrer Thätigkeit das Leben selbst in seiner Wurzel anzutasten, indem sie unsrem Lebensgefühle Abbruch thut.

Wenn hingegen Einbildungskraft und Verstand in ihrer Wirksamkeit auf eine solche Art und in dem Grade einstimmen, daß ein Gegenstand, welcher wahrgenommen wird, die Einbildungskraft in ein lebhaftes Spiel versetzt und zugleich dem denkenden Verstande als regelmäßig erscheint, mithin derselbe das Streben der Einbildungskraft nach Freiheit in ihrer, und des Verstandes nach Regelmäßigkeit in seiner Beschäftigung zu gleicher Zeit befriedigt: so werden wir einen solchen Gegenstand nicht anders als mit einem besondern Wohlgefallen betrachten können, welches aus dem erhöheten Lebensgefühl entspringt. Denn wir sind stark und regelmäßig beschäftigt, ohne dabei irgend eine Mühe oder Anstrengung zu fühlen. Wir sind uns also unsers Lebens in einem höheren Grade bewusst, wir fühlen uns gleichsam inniger und kräftiger von dem Quelle des Lebens durchdrungen. Und dieses Gefühl, kann es ein andres sein, als das süßeste, erquickendste Lustgefühl? —

Jeder schöne Gegenstand nun gewährt uns in und durch die bloße Wahrnehmung (d. h. ohne irgend eine anderweite Beziehung auf unsre Neigungen und Triebe) eben jenes Lustgefühl, indem er vermöge seiner Form dem Verstande als etwas Regelmäßiges erscheint, gesetzt auch, daß wir die Regel selbst nicht wissen, nach welcher das Ding so gebildet ist, und zugleich in der Einbildungskraft eine Menge von

Vorstellungen erregt, mit welchen sie frei spielen kann, gesetzt auch, daß wir uns nicht aller dieser Vorstellungen klar und deutlich bewusst werden.

Wir hören z. B. eine schöne Symphonie. Sie besteht aus einer Menge von unartikulirten Tönen oder Lauten, welche theils zu gleicher Zeit theils nach einander wahrgenommen werden. Wir fühlen, daß diese Töne zu einander passen d. h. in einem bestimmten, leicht fasslichen Verhältnisse zu einander stehen und nach einem gewissen Zeitmaße fortschreiten. Wir bemerken also Regelmäßigkeit in dem harmonischen Zugleichsein und melodischen Aufeinanderfolgen der Töne; ob wir gleich vielleicht die Regeln der Harmonie und Melodie selbst, welche der Komponist befolgte, nicht kennen. In dieser Komposizion der Töne besteht die Form des Musikstücks überhaupt, welche dem Verstande wegen ihrer Regelmäßigkeit angemessen ist. Während wir aber diese Form bei Anhörung der Symphonie nach und nach auffassen: werden durch die harmonischen und melodischen Tonbilder in uns eine Menge von Vorstellungen erregt, die unsre Einbildungskraft auf eine leichte Art beschäftigen, indem sie dieselbe in ein freies Spiel versetzen; ob wir gleich nicht im Stande sind, diese Vorstellungen selbst klar und deutlich zu machen, sondern nur überhaupt empfinden, daß wir uns in einer gewissen Gemüthsstimmung der ruhigen Heiterkeit, der hüpfenden Freude, der schwermüthigen Sehnsucht, der herzerhebenden Andacht, der grausenden Furcht u. s. w. befinden.

Oder wir lesen ein schönes Gedicht. Das Gedicht selbst besteht aus einer Menge von artikulirten Tönen oder Worten, die nach gewissen Regeln in Ansehung ihrer äußern Beschaffenheit sowohl als ihres innern Gehalts zusammengesetzt sind. Diese Regelmäßigkeit der Form befriedigt den Verstand auf der einen Seite. Auf der andern aber setzt das Gedicht durch die Worte als Zeichen bestimmter Vorstellungen die Einbildungskraft in eine lebhafte obwohl nicht anstrengende Thätigkeit, also in ein freies, aber mit dem Verstande harmonirendes, Spiel, und bringt dadurch ein eigenthümliches Wohlgefallen oder Lustgefühl hervor.

Derselbe Fall findet Statt, wenn wir schöne Gestalt

im Raume (schöne Personen, schöne Blumen, schöne Gegenden, schöne Gemälde, schöne Bildsäulen u. d. g.) oder schöne Bewegungen in Raum und Zeit (schönes Geberdenspiel, schöne Tänze, schöne Kämpfe u. d. g.) wahrnehmen. Die Regelmäßigkeit dieser Gegenstände ist dem Verstande angemessen und die Betrachtung derselben giebt der Einbildungskraft soviel Nahrung, daß man beim Anblicke derselben sich gar nicht zu beschäftigen, sondern bloß zu spielen scheint, und so sich seines Lebens im höheren Grade bewusst wird. — Wir können demnach mit Recht sagen:

Schön ist dasjenige, was durch seine Form die Einbildungskraft in ein mit dem Verstande harmonirendes freies Spiel versetzt und dadurch unser Lebensgefühl erhöht.

Oder:

Schönheit ist diejenige Eigenschaft eines Dinges, vermöge welcher es, indem es durch seine Form unsre Einbildungskraft in ein mit dem Verstande harmonirendes freies Spiel versetzt, unser Lebensgefühl erhöht.

Außer dieser Erklärung ergiebt sich zugleich eine andre, welche auf den geheimnissvollen Charakter der Schönheit ein neues Licht wirft und den räthselhaften Grund des Wohlgefallens an ihr noch etwas näher kennen lehrt. Der Mensch sieht sich nämlich als endliches Wesen von allen Seiten in gewisse Schranken eingeschlossen. Diese Schranken drücken und belästigen ihn, weil sie seine Thätigkeit hemmen. Sie sind die Fesseln, die er überall mit sich herumschleppt, der Kerker, in den er stets eingeschlossen ist. Er würde diese Schranken gar nicht fühlen, wenn nicht Vernunft in ihm wohnte, die mit ihren Ideen sich weit über diese Schranken erhebt und dem Menschen Ideale zeigt, welche in unendlicher Ferne vor ihm schweben, denen er sich daher immerfort anzunähern sucht, ohne sie doch jemal zu erreichen. Hieraus entspringt in dem Menschen jenes Streben nach dem Unendlichen, jenes Sehnen nach dem Idealischen, welches nichts andres ist, als ein Verlangen nach durchaus freier Thätigkeit, nach Unbeschränktheit in Ansehung unsrer Wirksamkeit

— ein Verlangen, das in gewissen Augenblicken so heftig werden kann, daß der Mensch sich geneigt fühlt, die Schranken der Endlichkeit gewaltsam zu durchbrechen und die Fesseln, die ihn auf seiner irdischen Laufbahn drücken und hemmen, unwillig abzuwerfen, in der täuschenden Hoffnung, er werde dann auf ewig von diesen Fesseln befreit sein. Da nun der Anblick des Schönen das kräftigste Vermögen in uns, die Einbildungskraft, in Thätigkeit setzt, und zwar in eine Thätigkeit, die ihrer Freiheit ungeachtet doch mit der Thätigkeit des Verstandes genau zusammenstimmt, die daher mit der größten Leichtigkeit vor sich geht und das Lebensgefühl so stark aufregt: so vergisst der Mensch in der Betrachtung des Schönen jene Schranken der Endlichkeit, er fühlt sich entbunden von jenen drückenden Fesseln, er glaubt in dem endlichen Gegenstande, den er wahrnimmt, das Unendliche selbst anzuschauen, schwebt gleichsam in der Mitte zwischen zweien Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen, hält die Ideale, die er stets mit sich herumträgt, für realisirt, und befindet sich also in einer der süßesten und unschuldigsten Täuschungen, deren das menschliche Herz fähig ist. Daher kann man auch sagen:

Schön ist dasjenige, was durch seine sinnliche Form das Unendliche im Endlichen anschauen lässt.

Oder:

Schönheit ist diejenige Eigenschaft eines Dinges, vermöge welcher es dem Gemüthe des Wahrnehmenden eine Anschauung des Unendlichen im Endlichen giebt.

Da indessen das Unendliche nie wirklich angeschaut werden kann: so wird eigentlich nur die Idee des Unendlichen erweckt durch die Form des schönen Gegenstandes, d. h. das Gemüth wird durch die Wahrnehmung eines solchen Objektes nur überhaupt in eine idealische Stimmung versetzt — eine Stimmung, welche im höhern Grade Entzücken genannt wird, weil wir dadurch der Sinnenwelt gleichsam entrückt werden. Es ist also bloß eine scheinbare Anschauung des Unendlichen, welche schicklicher Ahnun-

genannt werden könnte, weil sie ein Gefühl ist, das durch Worte nicht dargestellt werden kann, mithin etwas Unaussprechliches. Diese Unaussprechlichkeit dessen, was wir bei der Wahrnehmung der Schönheit empfinden und denken, ist eben der geheimnissvolle Schleier, den die Natur um das Wesen der Schönheit geworfen hat, und der von uns nur ein wenig gelüftet, aber nie ganz hinweggenommen werden kann.

Anmerkungen.

a) Der Unterschied zwischen Arbeit und Spiel ist freilich nur relativ. Was für den Einen Arbeit ist, kann für den Andern Spiel sein, und umgekehrt. Daher man von guten Arbeitern sagt, die Arbeit gehe ihnen von Händen, als wenn sie nur Spiel wäre. Aber eben, daß man so sagt, beweist, daß zwischen Arbeit und Spiel ein wesentlicher Unterschied stattfindet, obgleich derselbe durch die Beschaffenheit der beschäftigten Subjekte modifizirt wird. Daher sagt man auch, etwas spielend erlernen, wiewohl das Lernen an und für sich immer Arbeit ist, die aber durch gute Methode von Seiten des Lehrers und durch Talent und Neigung von Seiten des Schülers sehr versüßt und so in eine Art von Spiel (d. h. leichter und belustigender Beschäftigung) verwandelt werden kann. Hierauf bezieht sich auch das bekannte Sprüchwort:

Lust und Liebe zu jedem Dinge
Macht alle Müh' und Arbeit geringe.

Von dem musikalischen Künstler sagt man insonderheit, er spiele, weil die Ausübung seiner Kunst, wenn er es darin zur Fertigkeit gebracht hat, am meisten als Spiel erscheint, ob ihm gleich die Erlangung dieser Fertigkeit viel Anstrengung und Fleiß gekostet haben mag. Indessen kann man die fertige Ausübung jeder schönen Kunst ein Spiel nennen. Denn so wie der Musiker mit Tönen spielt, so spielt der Maler mit Farben, der Tänzer mit Bewegungen, der Dichter mit Worten u. s. w. Darin besteht eben die Eigenschaft des Virtuosen, daß ihm die Beschäftigung mit seiner Kunst nicht mehr Arbeit, sondern bloßes Spiel ist; Virtuos aber ist nicht bloß der Meister in der Tonkunst, sondern überhaupt jeder, der es in der Ausübung irgend einer schönen Kunst zu einem hohen Grade der Vollkommenheit gebracht hat.

b) Die sogenannte Konversazionsgabe ist eigentlich nichts andres, als das Talent, mit den Leuten in Gesellschaft zu spielen, ohne sich's merken zu lassen, daß man nur mit ihnen spielt — ein Talent, dessen Anwendung gar sehr von der jedesmaligen Gemüthsstimmung abhängig ist, und welches die Natur den Weibern im höhern

Grade verliehen zu haben scheint, als den Männern. Denn die Männer sind wirklich in der Regel das, was ein neuerer Aesthetiker von den Menschen überhaupt sagte, ernsthafte Bestien. Und so musst' es auch sein. Denn die Männer sind zur Arbeit bestimmt, welche Ernst und Bedachtsamkeit fodert; sie sind Lastthiere, welche der eiserne Stab des Schicksals in der Welt umhertreibt, um den Saamen des Guten überall zu verbreiten. Den Weibern hingegen gab die Natur eine größere Beweglichkeit des Geistes und Körpers, damit sie in den kleineren Kreisen, für welche ihre Wirksamkeit bestimmt ist, Leben und Munterkeit verbreiten möchten. Daher wollen die Männer, nach vollbrachter Arbeit, in der Gesellschaft lieber unterhalten sein (gleichsam mit sich spielen lassen) als selbst unterhalten; und daher sind auch die bloßen Männergesellschaften größtentheils so langweilig, wenn nicht etwa durch die Weinflaschen die Lebensgeister in einen exaltirten Zustand versetzt werden, wo dann die Einbildungskraft mit dem Verstande selbst zu spielen anfängt, und zwar oft so lange, bis der letzte endlich ganz la bête wird.

c) Die Ausdrücke: Einbildungskraft, Phantasie und Dichtungsvermögen, werden sehr verschieden gebraucht. Der letzte bezeichnet gewöhnlich nur ein untergeordnetes Vermögen, eine besondre Art der Wirksamkeit der Einbildungskraft oder Phantasie. Die beiden ersten Ausdrücke aber braucht man bald identisch, bald nicht identisch. Man muß also die weitere und engere Bedeutung derselben unterscheiden. In jener Bedeutung zeigen sie die gemeinschaftliche Quelle alles dessen an, was durch den innern Sinn gebildet wird. In der engern Bedeutung aber werden sie am schicklichsten so unterschieden, wie es in der Stelle geschehen ist, auf die sich diese Anmerkung bezieht. Einbildungskraft ist dann das ursprünglich-bildende, Phantasie das nach-bildende Vermögen, welches, wiefern es auch produktiv wirken kann, Dichtungsvermögen heißt. In diesen Vorlesungen wird jedoch das Wort Einbildungskraft (wenn seine Bedeutung nicht ausdrücklich auf eine gewisse Art der Wirksamkeit beschränkt wird) immer im allgemeinen Sinne genommen. — Was das Wort Poesie betrifft, so hat man dieß auch in neuern Zeiten in einer so weiten Bedeutung zu brauchen angefangen, daß es die schöne Kunst überhaupt anzeigt, z. B. wenn man Philosophie und Poesie einander entgegensetzt. Man betrachtet alsdann die Philosophie als Repräsentantin aller Wissenschaften, und die Poesie als Repräsentantin aller (schönen) Künste. Und da die Poesie vom Machen oder Produziren ihren Namen hat, alle Kunst aber produzirt: so kann man freilich jede Kunst als eine Art von Poesie betrachten. Indessen ist wohl nicht zu leugnen, daß dieser laxe Gebrauch der Wörter: Philosophie und Poesie, zu manchen Verwirrungen der Begriffe und manchen grundlosen Behauptungen über Wissenschaft und Kunst Gelegenheit gegeben hat.

Terpsichore,

oder

fünfte Vorlesung.

Wenn der eigenthümliche Charakter der Schönheit, wie die bisherigen Untersuchungen gelehrt haben, in einer solchen Form der Dinge besteht, vermöge welcher sie die Einbildungskraft in ein mit dem Verstande harmonirendes freies Spiel versetzen und so unser Lebensgefühl erhöhen — oder, was ebensoviel heißt, vermöge welcher sie uns das Unendliche im Endlichen ahnen lassen — so entsteht sehr natürlich die Frage:

Wie muß denn nun aber die Form eines Dinges beschaffen sein, wenn es jenes harmonische Spiel der Einbildungskraft oder diese Ahnung des Unendlichen in uns erwecken soll?

Und:

Welche Form hat insonderheit der Künstler einem Dinge zu geben, wenn er durch dasselbe als einen schönen Gegenstand unser Gemüth bezaubern und entzücken will?

Allein auf diese Fragen lässt sich leider keine Antwort geben, als eben die, daß sich keine geben lasse. Sollte sich dieselbe beantworten lassen: so müsst' es eine allgemeingültige Regel geben, durch welche unabhängig von der Erfahrung und vor der Wahrnehmung eines schönen Gegenstandes — die Philosophen sagen: a priori — bestimmt wäre, unter welcher Bedingung ein Gegenstand ein formales Wohlgefallen in uns zu erwecken vermöge; eine Regel, durch welche jeder Künstler zur Hervorbringung des Schönen unfehlbar geleitet und jeder Betrachter eines schönen Produktes der Natur und der Kunst in seinem Urtheile darüber nothwendig bestimmt, mithin das Wohlgefallen daran ihm gleichsam abgezwungen werden könnte. Eine solche Regel aber giebt es nicht; wenigstens hat sie bis jetzt nicht nur kein Philosoph, sondern auch weder ein Künstler noch ein Kunstrichter auf-

gestellt. Die Künstler arbeiten auf gut Glück, von ihrem Genius geleitet, wenn sie etwas Schönes hervorbringen wollen, ohne daß es ihnen immer gelingt; und jeder originale Kopf verfährt dabei immer auf seine eigne Weise, verläßt oft die bisher für schön anerkannten Muster und bringt doch etwas Wohlgefälliges hervor, wenn ihn nur sonst ein guter Genius leitete. Die Kunstrichter aber, so wie die Betrachter von Natur- und Kunst-Schönheiten überhaupt, sind in ihren Urtheilen so äußerst verschieden, daß der Eine dasjenige kaum beachtet oder gar für häßlich erklärt, was der Andre mit Entzücken bewundert und als ein Ideal von Schönheit lobpreist. Es richtet sich also jeder bei seinem Urtheile über die Schönheit nach seinem Gefühle oder auch wohl nach den Aussprüchen Andrer, denen er ein richtiges Urtheil zutraut. Mithin wird nur aus dem Eindrucke, den ein Gegenstand bei der Wahrnehmung auf uns selbst und Andre macht, gefolgert, daß er schön sei; nicht aber wird aus einer allgemeingültigen Regel, die der Wahrnehmung des Schönen vorausginge und den Begriff der Schönheit unabhängig von der Erfahrung vorherbestimmte, bewiesen, daß ein wahrgenommener Gegenstand schön sei und ebendarum wohlgefallen müsse. Folglich geht nicht der Begriff von der Schönheit dem Wohlgefallen an derselben vorher, sondern dieses Wohlgefallen geht dem Begriffe vorher — oder mit andern Worten: Es wird etwas nur darum und sofern für schön gehalten, weil und wiefern es wohlgefällt; und wer an einem Dinge kein Wohlgefallen findet, der kann es auch nicht für schön erklären, wenn er ehrlich sein will. — Hieraus ergeben sich nun einige wichtige Folgerungen, welche wir jetzt der Reihe nach aufführen wollen, um dadurch auf unsre bisherigen Untersuchungen noch mehr Licht zu werfen.

Erstlich: Alle Erklärungen von der Schönheit, welche zuläßig sein sollen, dürfen nicht das innere Wesen der Schönheit begreiflich machen wollen, sondern bloß die Beziehung des Schönen auf unsre Gemüthsvermögen andeuten. Denn da lediglich das Wohlgefallen an einem Dinge unser Urtheil über dessen Schönheit bestimmt, jenes Wohlgefallen aber von dem Eindrucke herrührt, der

das Schöne in der Wahrnehmung auf unser Gemüth macht: so lässt sich nur die Eigenthümlichkeit dieses Eindrucks darstellen, wiefern er von andern Eindrücken verschieden ist und durch Beobachtung dessen, was in uns bei Wahrnehmung eines für schön gehaltenen Gegenstandes vorgeht, erkannt wird. Wir fanden daher in der vorhergehenden Untersuchung, daß dasjenige schön genannt werde, was unsre Einbildungskraft in ein mit dem Verstande harmonirendes freies Spiel versetze und dadurch unser Lebensgefühl erhöhe, oder was unser Gemüth durch seine sinnliche Form in eine idealische Stimmung versetze. Durch diese Erklärung wird nun freilich das innere Wesen der Schönheit nicht aufgeschlossen, sondern bloß die Wirkungsart derselben auf unser Gemüth und der Grund des Wohlgefallens an derselben bestimmt. Aber die philosophirende Vernunft kann nun einmal in dieser Hinsicht nicht mehr leisten, weil das Urtheil über die Schönheit seinem letzten Grunde nach nicht auf Begriffen und Grundsätzen, sondern auf Gefühl und Empfindung beruht, oder, wie man es schulgerecht ausdrückt, weil es kein logisches, sondern ein ästhetisches Urtheil ist. Denn logisch heißt ein Urtheil, wenn es aus Begriffen und Grundsätzen des Verstandes, nach Regeln der Logik, hergeleitet werden kann; ästhetisch, wenn dieses nicht möglich, sondern Gefühl und Empfindung die letzte Instanz oder der oberste Richter ist. Daher müssen alle Erklärungen von der Schönheit verunglücken, welche sich das Ansehn geben, als wollten sie das innere Wesen derselben aufdecken; wie dieß bereits im Anfange unsrer Untersuchungen an einigen Beispielen dargethan worden.

Zweitens: Die Schönheit der Dinge liegt mehr in unsrer Einbildung, als in den Gegenständen selbst, welche wir schön nennen — eine Behauptung, die freilich (wenn wir sie insonderheit auf das Geschlecht beziehn, welchem der Titel des schönen gleichsam durch Verjährung zuerkannt worden) nicht sehr galant, aber dennoch sehr wahr ist. Denn das, woran wir bei Betrachtung eines sogenannten schönen Gegenstandes Wohlgefallen finden, der eigentliche Grund des beim Anblicke des Schönen entstehenden Lustgefühls ist nicht der Gegenstand selbst, sondern das Spiel unsrer Gemüths-

kräfte, die leichte unser Lebensgefühl erhöhende Thätigkeit, in welche wir dabei gerathen. Weil aber der Gegenstand, den wir wahrnehmen, jenes Spiel veranlasst: so beziehn wir das Wohlgefallen an diesem Spiele vermöge einer sehr natürlichen, schon früher berührten, Täuschung auf den Gegenstand selbst, rechnen es ihm zum Verdienst an und legen ihm deshalb einen hohen Werth bei, indem wir finden, daß bei weitem nicht alle Gegenstände ein solches Spiel in uns zu veranlassen im Stande sind.

Drittens: Zur Hervorbringung des Schönen durch die Kunst gehört Genie als unumgänglich nothwendige Bedingung. Das Genie ist aber eine durchaus unbegreifliche Anlage des Geistes, mit welcher die Natur nur Wenige von ihren Lieblingen ausgestattet hat, um sie zu einer gewissen Art der Thätigkeit vorzugsweise zu berufen. Darum heißt eben diese Anlage Genie, weil sie gleichsam ein unsichtbarer Genius ist, der einem gewissen Menschen inwohnt und ihn bei seiner Thätigkeit lenkt und leitet. Das Genie kündigt sich an durch die Kraft und Leichtigkeit, mit der es in einer gewissen Art der Thätigkeit wirkt, durch den Enthusiasmus, von dem es während der Wirksamkeit ergriffen wird, durch die Verlassung des Gewöhnlichen und Hergebrachten, durch die Auffindung neuer Ideen und neuer Methoden. Es muß daher von dem guten Kopfe, der nur das Gegebne schnell auffasst und übersieht, oder von dem Talente der Gelehrigkeit wohl unterschieden werden.

Man kann das Genie eintheilen in das wissenschaftliche oder szientifische und in das künstlerische oder artistische, je nachdem es auf dem Gebiete der Wissenschaft oder auf dem Kunstgebiete thätig ist. a) Beide Arten des Genies sind selten oder vielleicht nie in Einer Person vereinigt; wenigstens ist die eine Art der andern stets überlegen. Daher leisten die Gelehrten selten auf dem Kunstgebiete und die Künstler selten auf dem Gebiete der Wissenschaft etwas Vorzügliches. Und auch auf jedem besondern Gebiete zeigt sich das Genie nicht in allen Arten des Wissens oder Könnens als Genie. Ebendarum giebt es auch kein Universalgenie im eigentlichen Sinne d. h. keinen

Menschen, welcher zu allen Wissenschaften und Künsten gleich starke Anlagen im höheren Grade hätte. Der Grund hievon liegt vielleicht in der wechselseitigen Beschränkung der körperlichen Organe, welche nach den neuesten anatomisch-physiologischen Entdeckungen in Ansehung des Gehirns und des ihm entsprechenden Schädels jeder Fähigkeit des Geistes von der Natur angewiesen sind. Denn wenn ein Organ einen großen Theil des dem Gehirn innerhalb des Schädels angewiesenen Raums erfüllt: so müssen dadurch andre in einen kleinern Raum zusammengedrängt werden, indem der Schädel nicht zu einer so ungeheuern Größe ausgedehnt werden kann, daß alle Organe auf eine verhältnissmäßig gleiche Art entwickelt und ausgebildet werden könnten. Durch diese Beschränkung einiger Organe mittels der größern Entwickelung und Ausbildung andrer wird natürlich auch die Energie der ihnen entsprechenden Fähigkeiten vermindert. Wie es aber zugehe, daß gerade in diesem oder jenem Menschen dieses oder jenes Organ sich zu einer ungewöhnlichen Größe entwickelt und ausbildet und ebendadurch der Eine zum Genie in dieser oder jener Wissenschaft, der Andre zum Genie in dieser oder jener Kunst wird — dieß lässt sich so wenig erklären, als warum der Eine diese, der Andre jene Gesichtsbildung, der Eine einen langen, der Andre einen kleineren Wuchs von der Natur empfing. b)

Was nun insonderheit das **Kunstgenie** anlangt: so ist es in seinen Wirkungen glänzender, und daher leichter zu erkennen, als das wissenschaftliche; es wird daher auch nach der gewöhnlichen Ansicht der Dinge mehr geschätzt und besser belohnt als dieses. Fleiß und Anstrengung mit etwas Gelehrigkeit verknüpft können es in der Wissenschaft dem Genie fast gleich thun, und in der Benutzung, Entwickelung und Ausbildung dessen, was das Genie erfunden hat, dieses wohl gar übertreffen. In der Kunst hingegen lässt sich ohne Genie nichts Großes und Herrliches ausrichten. Es bleibt dann alles nur Nachahmung oder ängstliche und kleinliche Nachbildung schon vorhandner schöner Gegenstände. Denn da die Form des Schönen sich nicht vor der Wahrnehmung durch eine allgemeingültige Regel bestimmen lässt: so muß das

Genie dem Künstler in, mit und durch die Hervorbringung des Schönen, ihm selbst unbewusst die Regel geben, nach welcher es hervorzubringen ist. Daher fühlt sich der Künstler, der mit Genie arbeitet, innerlich gedrängt und getrieben, das, was er macht, so und nicht anders zu machen, ohne selbst zu wissen, warum es gerade so gemacht werden muß, und wie es zugeht, daß ihm das Werk unter den Händen gerade auf diese bestimmte Art zu Stande kommt; ungeachtet es tausend andre Formen annehmen könnte, die aber vielleicht alle nicht so schön, als eben diese, gewesen wären. Hinterher hat man nun freilich von den Produkten, die von genievollen Künstlern hervorgebracht und mit allgemeiner Beistimmung als schön anerkannt wurden, gewisse Regeln abgezogen, um dadurch die Form schöner Gegenstände zu bestimmen. Allein diese Regeln betreffen entweder bloß den Mechanismus der Kunst d. h. dasjenige, was bei der Hervorbringung schöner Kunstwerke außerwesentlich und handwerksmäßig ist; oder sie sind so unbestimmt und schwankend, daß kein Mensch in der Welt im Stande ist, danach etwas wirklich Schönes hervorzubringen, wenn er nicht selbst von der Natur das Talent dazu empfangen hat. Daher ist ein charakteristisches Merkmal des Genies die **Originalität** d. h. die Eigenschaft des Menschen, sich selbst in seinem Denken und Thun Regel und Muster zu sein — eine Eigenschaft, die schon überhaupt sehr selten, noch seltner aber bei Weibern als bei Männern angetroffen wird; theils weil jene schon die Natur für einen beschränkteren Wirkungskreis bestimmte, in welchem original zu sein sie mehr unglücklich als glücklich machen würde; theils weil sie von Jugend auf sich den Regeln der Konvenienz mehr unterwerfen müssen, wodurch der Originalität zu viel Abbruch geschieht. Darum giebt es gegen zehn männliche Genies kaum ein weibliches; und wenn jene schon größtentheils in die gewöhnlichen Lagen und Verhältnisse der Menschenwelt gar nicht passen, weil ihr nach dem Unendlichen strebender Geist zu sehr von den Fesseln derselben gedrückt wird, weshalb sie auch, unzufrieden mit der wirklichen Welt, in der idealischen Künstlerwelt allein Ruhe, Trost und Erquickung suchen: so sind die weib-

lichen Genies noch viel beklagenswerthere Geschöpfe, indem sie den Genieruhm gewöhnlich mit Verzichtung auf das Glück ihres Lebens und selbst auf ihre weibliche Würde erkaufen müssen. c)

Wenn wir aber hier Originalität als ein charakteristisches Merkmal des Genies betrachten und daher den Ausdruck Originalgenie, für einen Pleonasmus erklären, indem ein Genie ohne Originalität nichts andres als ein hölzernes Eisen wäre: so können wir nicht unterlassen, zu bemerken, daß es auch eine affektirte Originalität giebt; eine Art von Geisteskrankheit, welche in unserem Zeitalter immer weiter um sich zu greifen scheint. Sie verräth sich sehr bald durch eine gewisse Bizarrerie und Niaiserie, durch ein geziertes Wesen in der Manier und andern außerwesentlichen Dingen, und entspringt aus der Geniesucht, die um so ungereimter ist, da man durch Nachäffung des Genies eben beweist, daß man kein Genie sei. Auf dieses Affen-Genie bezieht sich unstreitig, was Lessing zu sagen pflegte: „Wer „mich ein Genie nennt, dem geb' ich ein paar Ohrfeigen, „daß er denken soll, es sind vier!" — Desgleichen folgende „Nachricht vom Genie" in den Werken des Wandsbecker Boten (Th. 3. S. 28):

Ein Fuchs traf einen Esel an.
Herr Esel, sprach er, jedermann
Hält Sie für ein Genie, für einen großen Mann.
Das wäre! fing der Esel an,
Hab' doch nichts Närrisches gethan?

Anmerkungen.

a) Man kann das Genie überhaupt, wie alle Gemüthsanlagen, in das theoretische und das praktische eintheilen. Jenes zeigt seine Energie in Ansehung der Erkenntniß, welche es durch neue Entdeckungen auf dem Gebiete der Wissenschaften erweitert. Daher kann es auch das wissenschaftliche, szientifische, doktrinale oder Gelehrten-Genie heißen und in das empirische und spekulative eingetheilt werden, je nachdem es sich in den empirischen oder in den spekulativen Wissenschaften hervorthut, sich durch glückliche und wichtige Beobachtungen und Versuche oder durch Tiefe und Gründlichkeit im Philosophiren oder Räsonniren und Kombiniren überhaupt äußert. Als Unterarten derselben kann man wieder nach den einzelen Hauptwis-

senschaften das philologische, historische, eigentlich philosophische, mathematische, u. s. w. Genie betrachten. Das praktische Genie zeigt seine Energie in Ansehung des Handelns oder der Praxis, wo es theils glücklich erfindet theils glücklich ausführt. Alle Praxis ist aber entweder Kunst- oder Lebens-Praxis. Man muß daher wieder unterscheiden das kunstpraktische und das lebenspraktische Genie. Jenes ist das artistische, technische oder Künstler-Genie und kann von neuem in das mechanische und das ästhetische eingetheilt werden, je nachdem es seine Energie in mechanischen oder in schönen Künsten beweist. Das letzte (welches auch vorzugsweise oder im strengen Sinne Kunstgenie heißt) kann sich dann weiter als musikalisches, poetisches, malerisches, mimisches u. s. w. äußern, je nachdem es in diesem oder jenem Zweige der schönen Kunst wirksam ist. In Ansehung der Lebenspraxis kann das Genie wieder eingetheilt werden in das pragmatische und das praktische im engern Sinne oder das moralische, indem es sich sowohl im zweckmäßigen oder klugen als im tugendhaften oder sittlich-guten Handeln hervorthun kann. Denn die Natur scheint selbst in Ansehung der Anlage zur Sittlichkeit manche Menschen vorzüglich begünstigt zu haben, so daß dergleichen Menschen als Tugendgenies oder als Virtuosen in der Tugend selbst erscheinen, obgleich die eigentliche Wurzel der Tugend jenseit der Natur im Gebiete der Freiheit zu suchen ist. Als Hauptarten des pragmatischen Genies aber können das politische und das militarische (Genie des Staatsmanns und des Helden) angesehn werden. Sonach ließen sich die verschiednen Arten des Genies auf folgende Weise klassifiziren:

1. Theoretisches (wissenschaftliches, szientifisches, doktrinales, Gelehrten-) Genie.
    1. empirisches (beobachtendes, experimentirendes) Genie.
    2. spekulatives (räsonnirendes, kombinirendes, philosophirendes) Genie.
2. Praktisches Genie (im weitern Sinne).
    1. kunstpraktisches (artistisches, technisches, Künstler-) Genie (Kunstgenie im weitern Sinne).
        a. mechanisches.
        b. ästhetisches (Kunstgenie im engern oder strengen Sinne).
    2. lebenspraktisches Genie.
        a. pragmatisches.
        b. moralisches (praktisches Genie im engern oder strengen Sinne).

Da nun das ästhetisch-praktische Genie als Kunstgenie im strengen Sinne uns hier vorzüglich interessirt: so ist auch in der Vorlesung das künstlerische oder artistische Genie hauptsächlich in dieser Rücksicht betrachtet und ohne weiteres dem wissenschaftlichen Genie entgegengesetzt worden, welches man daher nicht für einen aus Versehen begangenen logischen

Fehler in der Eintheilung halten darf. — Wenn übrigens Einige die Ausdrücke: Genie haben und Genie sein als verschieden in Ansehung der Bedeutung ansehn, so liegt davon wenigstens in der Sprache kein Grund. Denn man sagt auch ohne Unterschied von Jemanden: Er hat einen guten Kopf, und: Er ist ein guter Kopf; oder: Er hat den Teufel, und: Er ist ein Teufel. Der letzte Ausdruck ist bloß etwas stärker oder kräftiger. Mithin können auch die Bedeutungen der Ausdrücke: Genie haben und Genie sein, nicht der Art, sondern bloß dem Grade nach unterschieden werden.

b) Man wird hoffentlich die hier gemachte Anwendung von Gall's Hirn- und Schädel-Theorie für nichts weiter als Hypothese halten, da jener Theorie selbst bis jetzt wohl keine höhere Dignität eingeräumt werden kann. Wenn aber diese Theorie durch wiederholte Beobachtungen und Versuche an Menschen und Thieren bestätigt werden sollte: so dürfte jene Hypothese wohl auch das Wahrscheinlichste sein, was sich über das Phänomen des Genies in somatophysiologischer Hinsicht sagen ließe.

c) Es ist sehr merkwürdig, daß Genie und die damit verknüpfte Originalität des Geistes fast eben so oft unglücklich machen, als sie durch das Unglück erweckt werden. Wie viele hat irgend ein äußerer Druck oder eine peinigende Leidenschaft, besonders unglückliche oder wenigstens noch nicht befriedigte Liebe, zu Dichtern gemacht! Und bei wie vielen erlosch der poetische Trieb, wie sank ihr Genius von der idealischen Höhe der Gemüthsstimmung zur Prosa des gemeinen Lebens herab, sobald sie in glücklichere Verhältnisse getreten und ihre Wünsche befriedigt waren! Es scheint daher zwischen dem Genie und dem Unglück ein gegenseitiges Kausalverhältniß stattzufinden. Auch ist dieses Verhältniß leicht begreiflich. Wenn das Gemüth exaltirt und mit Idealen erfüllt ist: so muß dem Menschen die gemeine Wirklichkeit unerträglich werden und ihn ebenso unzufrieden mit der Außenwelt als die Außenwelt unzufrieden mit ihm selbst machen. Wenn man sich aber gedrückt von lästigen Verhältnissen, geplagt von unwürdigen Menschen, verfolgt vom grausamen Schicksale sieht: so ist es natürlich, daß das Gemüth (wenn es nicht überhaupt asthenischer Natur ist und sich vom Druck erdrücken lässt) exaltirt und idealisirt, und so vom künstlerischen Genius ergriffen wird. Darum möchten wir aber doch nicht mit dem Verfasser der Darstellung eines neuen Gravitazionsgesetzes für die moralische Welt (S. 195.) behaupten, daß man nicht zum Dichter geboren, sondern nur durch Unglück dazu gemacht werde. Wie viel Unglückliche gab und giebt es doch in der Welt und wie wenig Dichter dagegen! Es muß also wohl noch etwas Inneres dazu gehören, wenn das Aeußere den Menschen so erheben soll. Und wenn jenes Innere die ursprüngliche Bedingung dieses Erfolgs ist, warum soll es nicht natürliche Anlage oder angebornes Talent heißen?

Erato,
oder
sechste Vorlesung.

Zur Beurtheilung des Schönen, es sei durch Natur oder Kunst hervorgebracht, gehört Geschmack. Geschmack aber ist so wenig als Genie jedermanns Sache, ob er gleich häufiger als dieses angetroffen wird. Der Geschmack ist nämlich die in dem Wahrnehmenden selbst befindliche Empfänglichkeit für die Auffassung und Empfindung des ihm dargebotenen Schönen als eines solchen. Diese Empfänglichkeit hat zwar ihren Grund in Verstand und Einbildungskraft überhaupt und kann daher der ursprünglichen Anlage nach keinem Menschen fehlen, weil alle Menschen Verstand und Einbildungskraft haben. Da aber jene Kraft mit verschiednen Graden vorkommen kann und auch Verstand und Einbildungskraft bald stärker bald schwächer in verschiednen Menschen angetroffen werden — da ferner Kräfte, wenn sie vereint wirken sollen, ein gewisses Verhältniß zu einander haben müssen, um sich in ihrer Wirksamkeit nicht zu stören, und dieses Verhältniß der Einbildungskraft und des Verstandes schon von Natur nicht in allen Menschen einerlei zu sein scheint — da endlich jede Kraft, wenn sie gehörig wirksam sein soll, geübt werden muß, und viele Menschen entweder die absichtliche Entwicklung und Ausbildung jener beiden Kräfte vernachlässigen, oder ihnen durch verkehrte Behandlung eine falsche Richtung geben, oder durch zu starke Uebung der Einen die Andre gleichsam unterdrücken: so kann der Geschmack theils bei verschiednen Menschen auf ganz verschiedne Weise vorkommen, als roher und gebildeter, grober und feiner, natürlicher und unnatürlicher, guter und schlechter Geschmack, theils manchem Menschen entweder ganz oder doch in Ansehung gewisser Arten der Schönheit zu fehlen scheinen. a)

Darum sind nun auch die Urtheile über Gegenstände des Geschmacks so unendlich verschieden, daß dem Einen

misfällt, was dem Andern wohlgefällt, der Eine gleichgültig gegen das ist, was den Andern im höchsten Grade entzückt, der Eine über einen gestiefelten Kater oder stelzfüßigen Alarkos vor Freuden außer sich geräth, während der Andre nichts als lächerlichen Unsinn und Ungeschmack darin findet. Daher liebt der Eine vorzüglich Naturschönheiten, der Andre Kunstschönheiten, der Eine zieht das Schöne in der Poesie, der Andre das Schöne in der Prosa vor, der Eine hat nur Sinn für Musik, der Andre für Malerei. Und ebendaher ist es gekommen, daß man das Beurtheilungsvermögen des Schönen oder die ästhetische Urtheilskraft Geschmack genannt hat. Denn der Geschmack ist eigentlich der Sinn für das Angenehme und Unangenehme in Ansehung der Nahrungsmittel und hat seinen Sitz in den Nervenwärzchen der Zunge. Durch diesen Sinn, so wie durch alle Sinne überhaupt, empfinden wir das Angenehme und Unangenehme unmittelbar. Da nun jeder von der Natur, die in ihren Produkten unendlich mannigfaltig ist, eine eigenthümliche Organisazion erhalten hat, vermöge welcher seine ganze körperliche Beschaffenheit und mithin auch seine Empfindungswerkzeuge auf eine besondre Weise bestimmt sind; und da durch Erziehung, Umgang, Lebensart, Aufenthalt an verschiednen Orten und tausend andre Umstände jene ursprüngliche Verschiedenheit noch vermehrt wird, folglich auch die sinnlichen Triebe und Neigungen die mannigfaltigsten Richtungen in verschiednen Menschen annehmen: so sagt man mit Recht, jeder habe in Ansehung des Angenehmen und Unangenehmen seinen eignen Geschmack, und hält es daher für Thorheit, sich in dieser Hinsicht in Streit mit Andern einzulassen, weil jeder am besten wissen müsse, was seinen Sinnen schmeichle und seinen Neigungen angemessen sei.

Dieß scheint nun beim ersten Anblick auch der Fall bei Beurtheilung des Schönen zu sein. Ein unmittelbares Gefühl scheint auch hier die Menschen in ihren Urtheilen zu leiten, und ein eigner Schönheitssinn vorausgesetzt werden zu müssen, der dem Geschmackssinne ähnlich ist und von demselben auch den Namen entlehnt hat. Daher sagt man auch wohl in ästhetischer Hinsicht, jeder habe seinen eignen

Geschmack und über Geschmackssachen dürfe man nicht streiten. (De gustibus non est disputandum).

Allein bei genauerer Ueberlegung findet sich doch, daß in Ansehung der Schönheit wirklich jeder seinen Geschmack dem Andern anmuthet. Wir fodern, wenn auch nicht ausdrücklich, doch insgeheim, daß jedermann, was wir selbst schön finden, auch dafür halten solle, und sind geneigt, denjenigen für geschmacklos zu erklären, der uns hierin nicht beistimmt. Auch wird ja in der That von Kennern und Nichtkennern über Geschmackssachen immerfort — und wie heftig? — disputirt, welcher Kampf keinen andern vernünftigen Zweck haben kann, als Einhelligkeit der Urtheile über das Schöne zu bewirken; und die Künstler selbst rechnen bei ihren Erzeugnissen schon voraus auf den Beifall Andrer und werden erst durch diesen Beifall recht gewiß, daß sie wirklich etwas Schönes hervorgebracht haben.

Es werden demnach die Urtheile über das Schöne in der Natur sowohl als auf dem Kunstgebiete stets mit der Voraussetzung ihrer Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit ausgesprochen; was ein Beweis ist, daß sie nicht bloß sinnlich sind oder auf dem Gefühle allein beruhen, sondern zugleich in den höhern Kräften unsers Geistes ihren Grund haben. Denn nur diese sind der Vorstellung des Allgemeinen und Nothwendigen fähig; Sinn und Gefühl hingegen beziehn sich immer nur auf das Einzele und Zufällige. Dadurch unterscheidet sich eben der organische Geschmack, der seinen Sitz im Körper hat und bloß auf das Angenehme in Speisen und Getränken gerichtet ist, von dem intellektualen, der seinen Sitz im Geiste hat und auf das Schöne gerichtet ist, der sich daher der Organe des Sehens und Hörens nur bedient, um das Formale des Sichtbaren und Hörbaren aufzufassen und zu beurtheilen. b)

Indessen lässt sich jener Grund der Urtheile über das Schöne, der in den höhern Kräften unsers Geistes verborgen liegt, eben wegen des Antheils, den das Gefühl oder eigentlich die spielende und durch ihr freies Spiel das Gemüth ergötzende Einbildungskraft daran hat, nicht auf einen allgemeinen Begriff oder Satz zurückführen, durch

welchen die Form eines Gegenstandes, welcher schön sein und heißen soll, im voraus für jedermann nothwendig bestimmt wäre. Es fehlt uns ebendarum an einer allgemeingültigen Geschmacksregel, so daß zwar über das Schöne hin und her disputirt werden kann, um Andre auf einen richtigern Gesichtspunkt zu stellen und die Empfindung des Schönen in ihnen aufzuregen: aber demonstrirt d. h. aus allgemeinen Begriffen und Sätzen abgeleitet und dadurch erwiesen kann die Schönheit nimmermehr werden. Sie lässt sich nur monstriren d. h. dem Gesicht oder Gehör in einem gegebnen Natur- oder Kunstprodukte vorhalten; und wenn man sie so monstrirt, so muß man es darauf ankommen lassen, ob sie Andre auch anerkennen werden. Das Zwingen zum Anerkennen des Schönen durch Worte wäre die lächerlichste Prätension von der Welt. Denn wenn man auch allenfalls jemanden zum Verstehen in Sachen der Erkenntniß zwingen kann, vorausgesetzt, daß der Andre hinlänglichen Verstand zum Verstehen mitbringe: so kann man doch in Gefühlssachen durchaus nichts erzwingen, wofern sie nicht etwa ein solches grobsinnliches Gefühl betreffen, wobei man handgreiflich demonstriren kann.

Und hiedurch unterscheidet sich das Urtheil über das Schöne auf der andern Seite wieder vom Urtheil über das Gute. Denn dieses lässt sich nach allgemeinen Begriffen und Grundsätzen bestimmen, wenn gleich die Menschen über die Bezeichnung derselben durch Worte oder über die Anwendung derselben auf einzele Fälle nicht immer einig sind. Ist aber erst die Vernunft zum klaren Bewusstsein ihres obersten Gesetzes der Sittlichkeit gelangt und hat sie erst für dasselbe einen deutlichen Ausdruck gefunden, wodurch jeder sich dem Andern leicht verständlich machen kann, so ist es auch nicht mehr schwierig, für jedermann gültig zu beweisen, daß eine gewisse Handlung gut oder bös, edel oder schändlich sei.

Anmerkungen.

a) Man muß in Ansehung des Geschmacks sorgfältig unterscheiden das ursprüngliche Vermögen oder die natürliche Anlage zur Empfindung und Beurtheilung des Schönen, und die nach und nach

durch Uebung entwickelte Anlage oder die erworbene Fertigkeit in der Empfindung und Beurtheilung des Schönen. Nach der philosophischen Kunstsprache kann man jenes den transzendentalen, dieses den empirischen Geschmack nennen, indem alles, was ursprünglich im Gemüthe ist, transzendental heißen kann, weil es als Bedingung des Empirischen demselben vorhergeht (a priori ist) und gleichsam darüber hinausliegt. Der transzendentale Geschmack kann Niemanden fehlen; denn sonst fehlten ihm wesentliche Bestimmungen der menschlichen Natur; er wäre gar kein Mensch. Aber es können sowohl in seiner individualen Konstituzion als in allerlei äußern (lokalen und temporalen) Umständen eine Menge von Ursachen liegen, warum die ursprüngliche Anlage sich nicht entwickeln, das ursprüngliche Vermögen sich nicht zur Fertigkeit erheben, oder in der Entwickelung und Erhebung beschränkt werden konnte. Daher beziehen sich alle oben angeführten Unterschiede in Ansehung des Geschmacks lediglich auf den empirischen Geschmack. Und wenn eine Person geschmacklos genannt wird: so ist dieß auch nur von dem empirischen Geschmacke zu verstehn, der entweder gar nicht oder mit großen Beschränkungen und Fehlern behaftet erscheinen kann. Wenn aber eine Sache als Kunstprodukt geschmacklos heißt: so bezieht sich der Tadel eigentlich auf den Urheber derselben, der so produzirt hat, als wenn er gar keinen oder nur einen sehr beschränkten Geschmack gehabt hätte. Ein Kunstwerk heißt also nur geschmacklos, wiefern sich durch dasselbe die Geschmacklosigkeit seines Urhebers ankündigt.

b). Darin, daß das Urtheil über das Schöne mit der Voraussetzung seiner Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit ausgesprochen wird, mithin außer dem sinnlichen Eindrucke des schönen Gegenstandes auch in den höheren Kräften unsers Geistes gegründet ist — darin allein liegt der Grund, daß die Thiere keine Empfänglichkeit für das Schöne haben, ob sie gleich dieselbe für das Angenehme haben. Sie beweisen in Ansehung des sinnlichen Genusses wohl eine Auswahl der Gegenstände, indem sie nicht jede Speise und jedes Getränk annehmen oder nicht alles, was sie genießen, gleich gern annehmen; sie haben also organischen Geschmack so gut wie wir. Aber sie haben keinen intellektualen Geschmack, indem sie vor schönen Gegenständen unaffizirt vorbeigehn und selbst in Ansehung der Gegenstände ihrer thierischen Zärtlichkeit nicht die mindeste Rücksicht auf schöne Formen und eine dadurch bestimmte Auswahl zeigen. Wenn man bei einigen Thieren (z. B. Elephanten, Hunden und sogar Spinnen) eine besondre Aufmerksamkeit auf musikalische Kompositionen bemerkt haben will: so wirkte die Musik auf ihr Gemüth gewiß nicht als schöne, sondern nur als angenehme Kunst d. h. nicht durch das Formale in der Komposizion der Töne, sondern durch das Materiale der Töne selbst oder durch den sinnlichen Reiz derselben, der ohnehin auch die meisten Menschen mehr interessirt als die Schönheit der Komposizion. Man sollte daher

auch diesen Umstand, daß die Musik sogar auf bloße Thiere wirkt und daß sie unter allen schönen Künsten die einzige ist, welche diese Wirksamkeit zeigt, nicht anführen, um den Vorzug der Musik vor allen schönen Künsten zu beweisen. Denn es scheint eben dieser Umstand vielmehr das Gegentheil zu beweisen. Eine Kunst nämlich, in welcher der sinnliche Reiz oder das materiale Vergnügen so stark ist, daß sie dadurch sogar Thiere affizirt, muß den reinen Sinn für das Schöne oder das eigentlich ästhetische Wohlgefallen sehr beschränken. Daher behaupten Poesie, Plastik, Malerei, Schauspielkunst u. d. g. in dieser Hinsicht unstreitig eine höhere Dignität als die Musik, wiefern sie bloße Tonkunst ist, d. h. sich nicht mit der Poesie im Gesange vereinigt. Denn durch diese Vereinigung nimmt sie einen ganz andern Charakter an und erhebt sich in dieser Qualität (als musikalische Poesie oder poetische Musik) über alle andern schönen Künste. — Die Verehrer der Tonkunst werden übrigens diese Bemerkung dem Verfasser nicht übel deuten. Dieser ist selbst ein enthusiastischer Verehrer derselben und verdankt der Beschäftigung mit ihr viele genussreiche Stunden, ja selbst in einer sehr traurigen Periode seines Lebens, wo er an einer gefährlichen Augenkrankheit litt, den einzigen Trost und Genuß. Aber der Wahrheit muß man die Ehre geben; und wahr bleibt es immer und ewig, daß die bloße Tonkunst in rein ästhetischer Hinsicht den übrigen schönen Künsten den Rang lassen muß.

Polyhymnia,
oder
siebente Vorlesung.

Das Schöne soll uns, wie wir durch unsre frühern Untersuchungen gefunden haben, in eine idealische Stimmung versetzen. Dieß kann es nur bewirken, sofern es selbst ein sinnlicher Ausdruck von Ideen oder eine Darstellung des Idealischen ist.

Ideen sind nämlich Vorstellungen, denen kein Begriff des Verstandes ganz angemessen ist, und die sich daher auch durch Worte, welche nichts als Zeichen von Begriffen sind, nicht vollständig aussprechen, sondern nur andeuten lassen. Dergleichen Ideen sind entweder Produkte der Vernunft, oder Produkte der Einbildungskraft. So ist die Vor-

stellung der sittlichen Vollkommenheit eine Vernunftidee. Denn die Vernunft, indem sie ein Gesetz der Sittlichkeit aufstellt, entwirft zugleich die Vorstellung einer solchen Gesinnung und Handlungsweise, welche dem Gesetze völlig angemessen ist; wovon es aber in der Erfahrung kein Beispiel giebt, das über allen Zweifel erhaben wäre. Ja der Verstand begreift nicht einmal, wie ein Mensch zu solcher Vollkommenheit gelangen könne. Denn der Verstand ist mit seinen Begriffen an dasjenige gebunden, was ihm in Raum und Zeit zur Erkenntniß gegeben werden kann. Die sittliche Vollkommenheit aber ist etwas Unendliches, über Raum und Zeit Erhabnes. — Die Vorstellung der vollendeten Schönheit hingegen ist eine Idee der Einbildungskraft. Denn da wir nirgend eine solche antreffen und der Verstand keine Form denken kann, durch welche eine anderweite noch schönere Form unmöglich gemacht würde: so kann nur die Einbildungskraft (als produktive Phantasie) eine solche Form erdichten.

Wird nun diese Form auf einen Einzelgegenstand in Gedanken bezogen, so entspringt hieraus ein Ideal der Schönheit. Denn ein Ideal ist nichts andres als eine individualisirte Idee, d. h. ein Einzelwesen nach einer Idee gedacht. Daher ist die Gottheit ein Vernunftideal, weil sie als die personifizirte sittliche Vollkommenheit, als das allerheiligste Wesen gedacht wird. Das Ideal der Schönheit hingegen ist ein Ideal der Einbildungskraft und entspringt dadurch, daß wir die Idee der vollendeten Schönheit personifiziren. Wie verfährt nun unser Gemüth dabei? — Offenbar bedarf dazu die Einbildungskraft einer bestimmten Form, an welcher sie ihre Idee der vollendeten Schönheit gleichsam fixirt. Welche Form soll sie also dazu wählen?

Aus dem Gebiete der Kunst kann diese Form nicht entlehnt werden; denn die Kunst soll selbst nach dem Ideale der Schönheit arbeiten oder dasselbe in ihren Produkten, so weit es möglich ist, darstellen. Wenn sie daher Produkte aufstellt, welche ihres wahrhaft idealischen Charakters wegen als Musterbilder für alle Künstler betrachtet werden: so sind dieselben nur abgeleitete Ideale, welche sich auf ei-

lichen Genies noch viel beklagenswerthere Geschöpfe, indem sie den Genieruhm gewöhnlich mit Verzichtung auf das Glück ihres Lebens und selbst auf ihre weibliche Würde erkaufen müssen. c)

Wenn wir aber hier Originalität als ein charakteristisches Merkmal des Genies betrachten und daher den Ausdruck Originalgenie, für einen Pleonasmus erklären, indem ein Genie ohne Originalität nichts andres als ein hölzernes Eisen wäre: so können wir nicht unterlassen, zu bemerken, daß es auch eine affektirte Originalität giebt; eine Art von Geisteskrankheit, welche in unserem Zeitalter immer weiter um sich zu greifen scheint. Sie verräth sich sehr bald durch eine gewisse Bizarrerie und Niaiserie, durch ein geziertes Wesen in der Manier und andern außerwesentlichen Dingen, und entspringt aus der Geniesucht, die um so ungereimter ist, da man durch Nachäffung des Genies eben beweist, daß man kein Genie sei. Auf dieses Affen-Genie bezieht sich unstreitig, was Lessing zu sagen pflegte: „Wer „mich ein Genie nennt, dem geb' ich ein paar Ohrfeigen, „daß er denken soll, es sind vier!" — Desgleichen folgende „Nachricht vom Genie" in den Werken des Wandsbecker Boten (Th. 3. S. 28):

Ein Fuchs traf einen Esel an.
Herr Esel, sprach er, jedermann
Hält Sie für ein Genie, für einen großen Mann.
Das wäre! fing der Esel an,
Hab' doch nichts Närrisches gethan?

Anmerkungen.

a) Man kann das Genie überhaupt, wie alle Gemüthsanlagen, in das theoretische und das praktische eintheilen. Jenes zeigt seine Energie in Ansehung der Erkenntniß, welche es durch neue Entdeckungen auf dem Gebiete der Wissenschaften erweitert. Daher kann es auch das wissenschaftliche, szientifische, doktrinale oder Gelehrten-Genie heißen und in das empirische und spekulative eingetheilt werden, je nachdem es sich in den empirischen oder in den spekulativen Wissenschaften hervorthut, sich durch glückliche und wichtige Beobachtungen und Versuche oder durch Tiefe und Gründlichkeit im Philosophiren oder Räsonniren und Kombiniren überhaupt äußert. Als Unterarten derselben kann man wieder nach den einzelen Hauptwis-

senschaften das philologische, historische, eigentlich philosophische, mathematische, u. s. w. Genie betrachten. Das praktische Genie zeigt seine Energie in Ansehung des Handelns oder der Praxis, wo es theils glücklich erfindet theils glücklich ausführt. Alle Praxis ist aber entweder Kunst- oder Lebens-Praxis. Man muß daher wieder unterscheiden das kunstpraktische und das lebenspraktische Genie. Jenes ist das artistische, technische oder Künstler-Genie und kann von neuem in das mechanische und das ästhetische eingetheilt werden, je nachdem es seine Energie in mechanischen oder in schönen Künsten beweist. Das letzte (welches auch vorzugsweise oder im strengen Sinne Kunstgenie heißt) kann sich dann weiter als musikalisches, poetisches, malerisches, mimisches u. s. w. äußern, je nachdem es in diesem oder jenem Zweige der schönen Kunst wirksam ist. In Ansehung der Lebenspraxis kann das Genie wieder eingetheilt werden in das pragmatische und das praktische im engern Sinne oder das moralische, indem es sich sowohl im zweckmäßigen oder klugen als im tugendhaften oder sittlich-guten Handeln hervorthun kann. Denn die Natur scheint selbst in Ansehung der Anlage zur Sittlichkeit manche Menschen vorzüglich begünstigt zu haben, so daß dergleichen Menschen als Tugendgenies oder als Virtuosen in der Tugend selbst erscheinen, obgleich die eigentliche Wurzel der Tugend jenseit der Natur im Gebiete der Freiheit zu suchen ist. Als Hauptarten des pragmatischen Genies aber können das politische und das militarische (Genie des Staatsmanns und des Helden) angesehn werden. Sonach ließen sich die verschiednen Arten des Genies auf folgende Weise klassifiziren:

1. Theoretisches (wissenschaftliches, szientifisches, doktrinales, Gelehrten-) Genie.
    1. empirisches (beobachtendes, experimentirendes) Genie.
    2. spekulatives (räsonnirendes, kombinirendes, philosophirendes) Genie.
2. Praktisches Genie (im weitern Sinne).
    1. kunstpraktisches (artistisches, technisches, Künstler-) Genie (Kunstgenie im weitern Sinne).
        a. mechanisches.
        b. ästhetisches (Kunstgenie im engern oder strengen Sinne).
    2. lebenspraktisches Genie.
        a. pragmatisches.
        b. moralisches (praktisches Genie im engern oder strengen Sinne).

Da nun das ästhetisch-praktische Genie als Kunstgenie im strengen Sinne uns hier vorzüglich interessirt: so ist auch in der Vorlesung das künstlerische oder artistische Genie hauptsächlich in dieser Rücksicht betrachtet und ohne weiteres dem wissenschaftlichen Genie entgegengesetzt worden, welches man daher nicht für einen aus Versehen begangenen logischen

Charakters und andrer Umstände hat und doch in ihrer Art musterhaft ist, obwohl Apollo und Venus als die vorzüglichsten Repräsentanten der männlichen und weiblichen Schönheit angesehn werden können.

Man kann daher sagen: Der Mensch überhaupt ist das Ideal der Schönheit, so wie Gott das Ideal der Vollkommenheit ist. Soll aber dieses Ideal der Vernunft auch ästhetisch dargestellt werden, so kann es nur durch jenes Ideal der Einbildungskraft geschehn. Die Gottheit muß also dann vermenschlicht werden. Diese Bedingung erfüllte schon der religiose Glaube der alten Welt. Das Alterthum ließ die Menschen nach göttlichem Bilde geschaffen werden, weil es seine Götter nach menschlichem Bilde schuf. Da nun die Griechen ebenfalls ihren Olymp mit einer Menge von menschlichen Göttern bevölkerten, die nach Geschlecht, Charakter, Rang und Würde höchst verschieden waren: so fanden die griechischen Künstler schon in ihrer Mythologie einen trefflichen ästhetischen Stoff, den sie auch, aufgefodert und begünstigt durch mannigfaltige äußere Umstände, in ihren Arbeiten ebenso trefflich benutzten und dadurch immer weiter ausbildeten. Weil es aber unsern heutigen Künstlern an einer ähnlichen Mythologie und an ähnlichen Auffoderungen und Begünstigungen fehlt: so kann es die neuere Kunst in der Darstellung idealischer Menschengestalten der alten nie gleich thun, sondern sie bleibt immer nur Nachbildnerin der alten Kunst oder der Natur selbst, wiefern sie die Erzeugnisse dieser mit einem von jener entlehnten idealischen Ausdrucke kopirt. Denn in jedem Kunstwerke (selbst in einem übrigens treuen Porträte) muß etwas Idealisches liegen, wenn es wirklich ein schönes Kunstwerk sein soll.

Die Kunst kann nämlich nicht schöne Kunst heißen, wenn sie uns nicht in dem Endlichen, was sie aufstellt, das Unendliche ahnen lässt, wenn also ihre Produkte nicht ein sinnlicher Ausdruck von Ideen sind. Diese Ideen, wenn auch ursprünglich von der Vernunft erzeugt, wie die Idee der Gottheit, müssen doch in ästhetischer Hinsicht Ideen der Einbildungskraft werden. Dieß werden sie aber dadurch, daß sie der Künstler in innere Anschauungen verwandelt oder

ihnen analoge Bilder erzeugt. Solche in innere Anschauungen oder Bilder verwandelte Vernunftideen sowohl, als die von der Einbildungskraft unmittelbar erzeugten idealischen Vorstellungen heißen daher ästhetische Ideen; die Kunstwerke selbst aber sind nichts andres als äußere Darstellungen dieser Ideen, die insgesammt in naher oder entfernter Beziehung auf das Urideal der Schönheit stehn und gleichsam einzele von demselben entlehnte Züge sein müssen. a)

Je mehr nun ästhetische Ideen in ein Kunstwerk durch die Darstellung gelegt sind, desto anziehender ist es, desto mehr beschäftigt es Einbildungskraft und Verstand des Betrachters, desto lebhafter wird das harmonische Spiel derselben, desto überirdischer und verklärter erscheinen die Gestalten, und desto länger verweilt das Gemüth in der Ahnung des Unendlichen. Ein solches Kunstwerk heißt dann auch geistvoll oder geistreich, weil aus dem Geiste des Künstlers viel in dasselbe übergegangen ist und aus demselben wieder viel in den Geist des Betrachters übergeht, dem es viel zu denken giebt, ohne das Gedachte doch bestimmt und vollständig aussprechen zu können, indem das Kunstwerk in dem Betrachter außer den klaren Hauptvorstellungen noch eine Menge von Nebenvorstellungen rege macht, die zwar nur mit einem dunkeln Bewusstsein verknüpft sind, aber doch das innere Leben des Betrachters erhöhen. Daher jenes stille Entzücken, mit dem wir eine geistvolle Musik anhören, ein geistvolles Gedicht lesen, ein geistvolles Gemälde beschauen und ein geistvolles Drama aufführen sehn. Ueberall ist es nur die Ideenwelt, die sich mittelst des geistvollen Produktes unsrem eignen Geiste aufthut, wodurch wir uns bei der Wahrnehmung des Schönen belebt fühlen und warum wir an demselben jenes von allem materialen Genusse reine Wohlgefallen finden. b)

Anmerkungen.

a) In der schönen Menschenform, wiefern sie theils in Ruhe durch die Zusammengesetztheit ihrer Theile den Raum, theils in Bewegung durch Veränderung der Stellung und Geberdung die Zeit erfüllt, liegt eine unendliche Menge von Verhältnissen der Zusammenstimmung des Extensiven in seiner Simultaneität und des Protensiven

in seiner Sukzession, welche Verhältnisse von allen schönen Künsten auf die mannigfaltigste Art dargestellt werden. Aller Rhythmus, alles Metrum, alles Tempo, aller Takt, alle Harmonie und Melodie, alle Symmetrie und Proporzion in den schönen Künsten ist nichts andres als ein Wiederschein jener ursprünglichen Zusammenstimmung des Extensiven und Protensiven am Ideale der Schönheit, welches sich uns in der schönen Menschenform als in seiner Totalität realisirt darstellt. Wer diesen Gedanken weiter verfolgen will, dem wird es ein ganz eignes Vergnügen gewähren, selbst in solchen Kunstprodukten, die von der Menschenform am weitsten entlegen zu sein scheinen, in einer Symphonie, einer Ode, einer Säule, einem Hause, einem Tanze u. d. g. einzele Züge oder Spuren von dem Ideale der Schönheit wieder zu finden. Daher scheint es auch zu kommen, daß so viele technische Ausdrücke in den schönen Künsten von Theilen, Eigenschaften oder Bewegungen des menschlichen Körpers entlehnt sind, z. B. Kopf (Capo, Capital) Fuß (im Vers und an der Säule) Daktylos (wahrscheinlich von den drei Gliedern des Fingers, deren eins länger und zwei kürzer sind) Trochäos (vom Laufen) Andante (vom Gehen) u. s. w. Aber — wird vielleicht jemand fragen — in welchem Verhältnisse steht wohl eine schöne Gegend oder ein schöner Garten (der nichts andres als eine durch Kunst hervorgebrachte schöne Landschaft sein soll) zum Ideale der Schönheit? Was für Analogien sollen wohl zwischen diesen Dingen und der Menschenform stattfinden? — Dagegen ließe sich aber wieder fragen, ob nicht jeder Baum mit seiner Krone, seinen Blättern, seinen Aesten, seinem Stamme und seinen Wurzeln, jeder Berg mit seinem Haupte, seinem Rücken oder Rumpfe und seinem Fuße als eine entfernte Kopie der Menschenform betrachtet werden könne — man denke nur an die mythologischen Erzählungen von der Daphne, dem Atlas u. d. g. — und ob wohl eine schöne Gegend oder eine schöne Gartenlandschaft denkbar sei, die dem Beschauer nichts als eine ebne Fläche ohne Bäume darbietet, und ob uns überhaupt die Natur gefalle, wenn sie nicht durch Menschen oder wenigstens durch Thiere, die dem Menschen näher oder entfernter verwandt sind, und Werke, welche menschliches Dasein und Wirken verkündigen, belebt ist? — Es ist nicht anders. Der Mensch trägt sich selbst nothwendig in alles herein, was er außer sich wahrnimmt, und er betrachtet es nur sofern mit Wohlgefallen, als er sich selbst, wär' es auch nur in den leisesten Zügen und entferntesten Spuren, darin wiederfindet.

b) Geist in Bezug auf ein Werk der Kunst ist eigentlich nichts andres als das belebende Prinzip in demselben, wodurch es die Gemüthskräfte des Wahrnehmenden in einen eigenthümlichen Schwung oder in ein solches Spiel versetzt, welches die Kräfte stärkt und sich daher von selbst erhält; in Bezug auf den Künstler aber das Talent desselben, ästhetische Ideen in sich zu erzeugen und außer sich darzustellen, und dadurch jenes belebende Prinzip seinen Produkten einzu-

hauchen. (Daher nennt man auch den Gemüthszustand, in welchem sich der so arbeitende Künstler befindet, Begeistrung oder Enthusiasmus). Hiezu ist theils Genie, theils Uebung erfoderlich, um es in der Erzeugung und Darstellung solcher Ideen zur Fertigkeit zu bringen; woraus zugleich erhellet, wie viel zu einem großen Künstler gehört und wie selten große Künstler in jeder Art sein müssen. Man sollte daher auch nicht mit dem Namen eines Virtuosen so freigebig sein. Denn nur der kann auf diesen Ehrentitel in irgend einer Kunst Anspruch machen, welcher Genie und Uebung in solchem Grade besitzt, daß er durch geistvolle Produkte jeden andern gebildeten Geist in eine Ideenwelt versetzen und so zur Anschauung des Unendlichen im Endlichen erheben kann. — Was aber die schönen Naturprodukte betrifft: so pflegen wir zwar dieselben nicht geistvoll zu nennen, das menschliche Antlitz allein ausgenommen, aus welchem, besonders aus dem Auge, der Geist des Menschen unmittelbar hervorzublicken scheint. Aber wir können doch auch das Schöne in der Natur als einen Ausdruck ästhetischer Ideen betrachten, insofern wir uns vorstellen, daß ein allgemeiner Weltgeist in der Natur walte oder daß ein höherer Künstler seinen Geist in jene Produkte ausströmen ließ und für uns in denselben eine Ideenwelt aufschloß. Daher die religiose Stimmung, mit der jeder wohlorganisirte Mensch die schöne Natur zu betrachten pflegt.

Urania,
oder
achte Vorlesung.

Die Schönheit ist ein unendlicher Gegenstand. Man kann über dieselbe eine Menge von Fragen aufwerfen, ohne den Gegenstand je zu erschöpfen. Es bleibt immer noch etwas zu fragen übrig, woran sich der Untersuchungsgeist versuchen kann. Erlauben Sie mir daher, daß ich jetzt nur einige der interessantesten Fragen aufwerfe, um unser gemeinschaftliches Nachdenken auf deren Beantwortung hinzuleiten. — Die erste Frage sei folgende:

Ist das Wohlgefallen am Schönen interessirt oder uninteressirt?

Bei Beantwortung dieser Frage müssen vor allen Dingen zwei Begriffe sorgfältig unterschieden werden, die man sehr

häufig verwechselt, nämlich die Begriffe des Interessanten und des Interessirten. Der eine bezieht sich auf Gegenstände, welche wahrgenommen werden, der andre auf die Personen, welche wahrnehmen, und deren Gesinnungen. Es kann daher ein Ding im höchsten Grade interessant sein, ohne daß darum der Betrachter desselben und das, was er dabei empfindet, interessirt genannt werden dürfte.

Interesse überhaupt ist nämlich die Beziehung eines Gegenstandes auf uns selbst, wiefern er dadurch eine gewisse Theilnahme erregt. Das Interesse kann daher sein ein Interesse des Wohlgefallens und ein Interesse des Misfallens, je nachdem die Beziehung des Gegenstandes auf uns selbst und die dadurch erregte Theilnahme beschaffen ist. Der Giftbecher, den uns jemand vorhält, oder die Nachricht von dem Tode eines geliebten Freundes hat ebensowohl Interesse, als die Summe Geldes, die uns jemand schenken will, oder die Nachricht von der Ankunft eines geliebten Freundes. In beiden Fällen nehmen wir Theil; aber wie verschieden ist die Theilnahme in dem einen und dem andern Falle! Man versteht jedoch unter Interesse gewöhnlich das Interesse des Wohlgefallens oder die wohlgefällige Theilnahme an einem in Beziehung auf uns stehenden Gegenstande; und in dieser engern Bedeutung wollen wir auch das Wort Interesse jetzt nehmen.

Wie nun das Wohlgefallen selbst doppelter Art ist, formal und material: so ist es nothwendig auch das Interesse. Es kann zuerst ein Interesse stattfinden in Ansehung der Gestalt oder Form eines Gegenstandes, wiefern er uns in der bloßen Anschauung oder Betrachtung gefällt, ohne daß wir zugleich nach dem unmittelbaren Genusse oder Besitze desselben streben. Es kann aber auch ein Interesse an dem Gegenstande stattfinden, wiefern er uns der Materie oder dem Stoffe nach gefällt und wir uns also durch den Besitz oder Genuß desselben beglückt fühlen. Der Gegenstand selbst kann übrigens sowohl eine Person als eine Sache sein. Denn auch Personen können ein materiales Interesse erregen, und oft in einem noch höhern Grade, als Sachen. In diesem Falle ist das Wohlgefallen an der Person

stets mit dem Wunsche nach Vereinigung mit derselben, also nach Besitz und Genuß verknüpft. Das Herz fühlt sich alsdann gebunden, zum Gegenstande hingezogen, beunruhigt, und gelangt nicht eher zur Ruhe, als bis jener Wunsch erfüllt oder — was oft ebensoviel bedeutet — erstorben ist. Bezieht sich aber das Interesse nur auf die Form, so ist das Wohlgefallen frei von jenem Wunsche und man begnügt sich mit der bloßen Anschauung. Folglich ist dieses Wohlgefallen uninteressirt, jenes aber interessirt, weil der Mensch selbst in dem einen Falle als uninteressirt, im andern als interessirt erscheint. Denn interessirt heißt jemand insofern, als er Andre vom Besitze und Genusse gewisser Dinge ausschließen möchte, mithin ihnen den Besitz und Genuß derselben nicht gönnt. Wer sich aber mit der bloßen Betrachtung des Gegenstandes begnügt, der achtet den Besitz der Sache nicht, wenn ihm nur die Anschauung der Form gestattet wird. Es würde ihm sogar die Existenz (das äußere Sein) des Gegenstandes gleichgültig sein, wenn ihm nur die Vorstellung davon (das innere Sein) so zu Gebote stände, daß dadurch Einbildungskraft und Verstand in ein recht lebhaftes Spiel versetzt würden. Er theilt daher auch diesen bloß kontemplativen Genuß um so lieber mit Andern, je mehr ihn das Wohlgefallen Andrer an derselben Form von der Richtigkeit seines eignen Urtheils überzeugt, und je mehr durch die allgemeine Mittheilbarkeit dieses Wohlgefallens der Werth des Objektes erhöht wird; da hingegen das materiale Wohlgefallen immer nach einem konsumtiven und exklusiven Genusse strebt, wenn man auch aus andern Gründen und Rücksichten die Sache zu erhalten suchen und Andern etwas davon mittheilen kann. Alles formale Wohlgefallen muß also uninteressirt heißen, obgleich der Gegenstand desselben interessant genannt werden mag, indem interessant sein von Seiten des Dinges, welches wahrgenommen wird, und interessirt sein von Seiten der Person, welche es wahrnimmt, zwei durchaus verschiedne Begriffe sind.

Das Schöne ist nun eben ein solches Objekt, welches zwar uns interessirt oder für uns interessant ist, indem es

uns wohlgefällt, aber so, daß dieses Wohlgefallen selbst uninteressirt ist. Denn die Schönheit beruht lediglich auf der Form des Wahrgenommenen, welche während der Wahrnehmung die Einbildungskraft in ein freies mit dem Verstande harmonirendes Spiel versetzt. Die Betrachtung des wahrgenommenen schönen Gegenstandes reicht also für sich hin, jenes Wohlgefallen zu erwecken, ohne daß Besitz oder Genuß dazu nöthig wäre, wenn man nicht etwa jene Betrachtung selbst eine geistige Besitznahme oder einen geistigen Genuß nennen will. Auf diese Art können aber sehr Viele zu gleicher Zeit die Sache besitzen und genießen. Das Wohlgefallen am Schönen ist also an und für sich gar nicht interessirt, weil es mit keiner Ausschließung Andrer von der wohlgefälligen Theilnahme am Gegenstande nothwendig verknüpft ist.

Freilich kann das Wohlgefallen am Schönen zufälliger Weise auch interessirt werden. Alsdann ist es aber nicht mehr rein, sondern durch anderweite Rücksichten modifizirt und mit fremdartigen Gefühlen vermischt. Es kann z. B. jemand nach dem ausschließenden Besitze des Schönen streben, um sich der Betrachtung desselben zu jeder beliebigen Zeit überlassen zu können, oder um seiner Eitelkeit damit zu schmeicheln, wenn er als Kenner und Eigenthümer des Schönen bewundert wird, oder um das gesellige Vergnügen zu befördern, wenn er diejenigen, mit denen er umgeht, dadurch unterhalten und so seinen Umgang interessant machen will, oder gar um das Schöne auch körperlich zu genießen, wenn es zugleich angenehm ist, mithin den sinnlichen Neigungen und Trieben Befriedigung verspricht.

Hieraus ergiebt sich zugleich, daß das Wohlgefallen am Angenehmen stets interessirt ist. Denn es entspringt nur aus der Materie des Gegenstandes und ist daher stets mit dem Wunsche nach dessen Besitze verknüpft. Selbst das Wohlgefallen am Guten ist in dieser Hinsicht interessirt. Denn jedes vernünftige Wesen muß wünschen, selbst im Besitze des Guten zu sein, weil die Vernunft eine gute Gesinnung und Handlungsweise von jedem selbst unbedingt fodert und das bloße Wohlgefallen an fremder Tugend noch kein hin=

länglicher Beweis von eigner Tugend ist; obgleich übrigens die sittliche Güte ebendarin besteht, daß der Wille dem Gesetze aus reiner Achtung huldige, mithin vom Interesse der Neigungen und Triebe sich unabhängig mache.

Nach dieser Beantwortung der ersten Frage lässt sich nun auch leicht eine zweite beantworten:

Ist das Wohlgefallen am Schönen von Reiz und Rührung unabhängig?

Man sagt von einem Gegenstande, daß er reize, wenn er den Sinnen als Empfindungswerkzeugen schmeichelt, mithin das Gemüth durch den organischen Kitzel d. h. die angenehme Bewegung, die er in den Organen hervorbringt, ergötzt. Wenn ein solcher Gegenstand wahrgenommen wird, so wird — besonders bei Menschen von sinnlicher Denkart — auch die Begierde nach ihm aufgeregt, mithin der Mensch zum Streben nach dem Besitze und Genusse des Gegenstandes angetrieben. Man sagt ferner, ein Gegenstand rühre, wenn er das Herz in eine unruhige Stimmung versetzt, die aber nicht unangenehm ist, in einen Zustand, wo man selbst nicht weiß, ob einem wohl oder weh ist, und der daher auch Wehmuth genannt wird.

Nun ist offenbar, daß beides, sowohl der Reiz als die Rührung, in das Wohlgefallen am Schönen ein fremdartiges Interesse bringen und dem reinen Geschmacksurtheile Abbruch thun müsse. Denn wenn ein solches Urtheil gefällt werden soll: so muß sich der Geist in ruhiger Beschauung befinden und die Form des wahrgenommenen Dinges als etwas Idealisches betrachten, das für ihn bloß in der Anschauung wirklich ist, sonst aber keinen Einfluß weiter auf sein Begehrungsvermögen oder seinen Zustand hat. Es kann also wohl das Lustgefühl überhaupt bei der Wahrnehmung eines schönen Gegenstandes durch Reiz und Rührung an innerer Stärke und Lebhaftigkeit gewinnen; aber das ästhetische Lustgefühl d. h. das eigentliche Wohlgefallen am Schönen als solchem, und das darauf beruhende Urtheil des Geistes ist nicht nur unabhängig von Reiz und Rührung, sondern wird sogar oft durch beides irregeleitet und verfälscht. Denn während der Beurtheiler auf die reine Form des Wahr-

genommenen aufmerken und diese vorzugsweise berücksichtigen sollte: bleibt sein gereiztes oder gerührtes Gemüth an der Materie haften und erklärt das für schön, was seine Begierden leidenschaftlich erregt oder sein Herz heftig erschüttert.

Auch findet sich dieß in der Erfahrung bestätigt. Die Männer, deren sinnliche Triebe schon von Natur heftig und stark sind, erklären oft um des bloßen Reizes willen einen Gegenstand für schön, weil das Reizende in einer nähern Beziehung auf jene Triebe steht als das Schöne. Die Weiber hingegen, deren Herz sich leicht in einem krampfhaften Zustande befindet, indem angenehme und unangenehme Empfindungen oft wie Ebbe und Fluth in ihnen wechseln, halten gewöhnlich das bloß Rührende für schön, weil sie sich dadurch in eine wehmüthige Stimmung versetzt fühlen, bei welcher sie, während das Auge voll Thränen ist, mit dem Munde lächeln und so ihr Gesicht in doppelter Hinsicht verklären können. Wenn daher ein Dichter oder ein Romanschreiber — denn die Wenigsten von diesen dürfen wohl auf jenen Titel Anspruch machen — die Reize seiner Heldinnen und die Schäferstunden seiner Helden mit recht lebhaften Farben zu schildern, zugleich aber Beide mit einer guten Porzion Gutmüthigkeit und Edelsinn auszustatten versteht, und sie dadurch in mancherlei Unglück gerathen, am Ende aber doch noch mit einander glücklich vereinigt werden läſſt: so kann er mit Sicherheit auf den Beifall der meisten Herren und Damen rechnen. Denn während sich jene an den lebendigen Schilderungen des Reizenden weiden, ergötzen sich diese an den Zähren der Betrübniß und der Freude, welche die zärtlich Liebenden und sie selbst mit ihnen weinen. Ob es aber einem sein wollenden Künstler Ehre macht, wenn er durch solche ästhetische Kunstgriffe, die man eher unästhetische Manipulazionen des Geistes nennen könnte, den Beifall des Publikums zu erhaschen sucht und sich wohl gar noch viel darauf zu Gute thut, wenn ihm der große Haufe, der für reine Form keinen Sinn hat, sondern nur immer durch Genüsse von stärkerer oder gröberer Art magnetisirt und elektrisirt sein will, seine helltönenden Huldigungen darbringt — dieß wollen wir jetzt nicht weiter untersuchen, weil wir dabei auf

den Namen manches berühmten Mannes stoßen möchten, der unsre unmaßgebliche Meinung übel aufnehmen könnte.

Eine dritte Frage betrifft das Verhältniß der Schönheit zur Sittlichkeit und lässt sich so ausdrücken:

In welchen gegenseitigen Beziehungen stehn die ästhetischen und die moralischen Zwecke des Menschen?

Daß das Aesthetische vom Moralischen wesentlich verschieden sei und auch das Wohlgefallen an beiden einen verschiednen Charakter habe, ist schon durch unsre frühern Untersuchungen hinlänglich erwiesen. Daher kann auch die Sittlichkeit oder der moralische Gehalt eines Kunstwerkes nicht als Maßstab der Beurtheilung seiner Schönheit gebraucht werden, indem diese lediglich auf der Form beruht, jene aber zur Materie gehört. Folglich kann ein Produkt der Kunst als solches schön sein, nicht nur, wenn es überhaupt etwas Unsittliches darstellt (z. B. einen Lovelace oder Marinelli) sondern auch, wenn die Darstellung selbst unsittlich ist, d. h. wenn sich eine unsittliche Denkart dadurch ausspricht. Wie viele Gedichte und Gemälde giebt es nicht, deren ästhetische Form mit großem Wohlgefallen aufgefasst wird, bei denen man sich aber wegen ihres schlüpfrigen Inhalts und der Art und Weise, wie der Dichter oder Maler denselben dargestellt hat, des Gedankens nicht erwehren kann, daß der Künstler nicht bloß in Bezug auf das Formale sondern auch auf das Materiale con amore oder mit inniger Theilnahme arbeitete.

Allein so wahr es ist, daß in der abstrakten Beurtheilung des Schönen das Moralische vom Aesthetischen getrennt werden muß: so wahr ist es auch, daß der Mensch als Mensch in der Beurtheilung menschlicher Werke und Handlungen nothwendig zugleich durch die Idee des Guten geleitet wird. Findet er nun, daß ein Kunstwerk durch seinen unsittlichen Charakter dieser Idee durchaus widerstreite: so muß das Misfallen an der Unsittlichkeit der Darstellung dem Wohlgefallen an der Schönheit derselben Abbruch thun. Daher gewähren solche Kunstwerke keinem gebildeten und wohlgesinnten Menschen einen reinen Genuß, und der Künst-

Wenn nun die Schönheit von uns als Symbol der Sittlichkeit betrachtet wird, so kann endlich noch fünftens gefragt werden:

Ist auch wohl die stete Beschäftigung mit dem Schönen in Natur und Kunst der Sittlichkeit förderlich oder nachtheilig?

Da das Schöne vom Guten sowohl als vom Angenehmen verschieden, aber auch mit Beidem in gewisser Hinsicht verwandt ist: so kann man mit Recht sagen, das Gebiet der Schönheit liege gleichsam auf der Gränze der Sinnlichkeit und der Vernunft. Durch Anbauung dieses Gebiets d. h. durch Entwickelung und Ausbildung des Geschmacks wird also der Geist zwar von dem Grobsinnlichen abgezogen und auf etwas Höheres hingelenkt, von der gemeinen Wirklichkeit losgerissen und zur Ideenwelt erhoben. Aber eben weil das Gebiet der Schönheit nur auf der Gränze der Sinnlichkeit und der Vernunft liegt, kann durch die Kultur des Geschmacks die Kultur der Menschheit in uns nicht vollendet werden. Wer daher bei jener stehn bleibt, kann ebenso leicht zur groben Sinnlichkeit wieder herabsinken und als Mensch die allergemeinste Wirklichkeit in seiner Person darstellen. Durch die bloße Verfeinerung seines Geschmacks wird er höchstens nur die Kunst lernen, durch den schönen Schein zu blenden, indem er seinen Fehlern und Lastern ein gefälliges Gewand umhängt.

Die stete Beschäftigung mit dem Schönen ist daher der Sittlichkeit in zweierlei Hinsicht gefährlich. Sie entwöhnt erstlich den Geist von angestrengter Thätigkeit und verleitet zum Müßiggange, der, ob er gleich von neuern Aesthetikern vergöttert worden — indem sie von göttlicher Faulheit wie von göttlicher Grobheit reden — doch ebendarum so viel Böses lehrt, weil wir selbst keine Götter, sondern nur schwache Menschen sind, die das Gute mit Anstrengung erringen sollen. Das Schöne gefällt aber nur darum, weil es die Phantasie in ein freies lebendiges Spiel versetzt. Wer sich also stets mit dem Schönen allein beschäftigt, der arbeitet nie, sondern spielt nur. Daher ist es vielleicht zu erklären, daß so viele Künstler und Kunstlieb=

haber, die ihren Geist ausschließlich dem Genusse des Schönen in Natur und Kunst hingeben und daher auch schlechtweg schöne Geister heißen, ein unstetes und müßiges Leben führen und außer ihrem ästhetischen Zauberkreise für die übrigen nicht minder wichtigen Zwecke des menschlichen Lebens unbrauchbar sind, oder wohl gar auf diese Brauchbarkeit als etwas Gemeines und Niedriges mit stolzer Selbgefälligkeit herabblicken. Unglücklicher Weise erscheinen aber diese stolzen Kunstmänner und Schöngeister, die sich so erhaben über andre Menschenkinder glauben, wenn man die Ehre hat, sie genauer kennen zu lernen, oft selbst als so gemeine und niedrige Wesen, daß man sie, statt sie auf einer Höhe zu finden, auf welcher sie ihr Zeitalter zu übersehn vermeinen, im tiefsten Schlamme der groben Sinnlichkeit versunken erblickt.

Dieß wird durch folgenden zweiten Umstand noch begreiflicher. Das Schöne bezieht sich zunächst auf die Einbildungskraft. Durch die stete Beschäftigung mit demselben wird dieses Vermögen immer mehr genährt, geübt und gestärkt, und so die Herrschaft der Vernunft über dasselbe geschwächt. Sobald aber die Einbildungskraft nicht mehr unter dieser Herrschaft steht und in ihrer Zügellosigkeit sich selbst überlassen wirkt: ist sie ein Vermögen, welches auf das moralische wie auf das physische Wohl des Menschen den furchtbarsten Einfluß haben kann. Sie erregt dann die heftigsten Leidenschaften, erfüllt den Kopf mit lauter überspannten Vorstellungen, verleitet zu schwärmerischen Träumereien, und kann den Menschen endlich bis zum Wahnsinne führen. Es ist daher sehr rathsam, neben der Beschäftigung mit dem Schönen, selbst wenn sie zum Berufe gehört, wie dieß bei Musikern, Schauspielern und andern Künstlern von Profession der Fall ist, sich auch mit ernstern Dingen zu befassen, die der Neigung weniger schmeicheln, und sich überhaupt nie von angestrengter und regelmäßiger Thätigkeit zu entwöhnen. Am vortheilhaftesten ist es aber wohl für die Sittlichkeit, wenn die Beschäftigung mit dem Schönen nur Erholung für den Geist ist, wenn die Betrachtung der Schönheiten in Natur und Kunst, gleich den

Freuden der Geselligkeit, nur als Mittel dient, der Prosa des menschlichen Lebens mit allen seinen Mühseligkeiten und Gemeinheiten eine poetische Ansicht abzugewinnen und sich zuweilen auf den Fittigen der Einbildungskraft aus der wirklichen Welt in eine schönere Ideenwelt hinübertragen zu lassen.

Anmerkung.

Da der Verfasser in dieser Vorlesung einige Worte über das Verhältniß des Wohlgefallens am Schönen zum Charakter der beiden Geschlechter in der Menschengattung hat fallen lassen: so sei ihm erlaubt, diesen Gedanken hier noch etwas weiter auszuführen.

Die Erfahrung lehrt nämlich, daß die Männer das Schöne gewöhnlich mit dem Angenehmen, die Weiber mit dem Guten verwechseln, vorausgesetzt daß Beide nicht schon auf einen richtigern Standpunkt in Beurtheilung von Geschmackssachen geführt worden sind. Auch lässt sich diese Erscheinung aus der Natur beider Geschlechter leicht erklären. Die Männer sind von Natur zur kraftvollen Thätigkeit nach außen bestimmt. Daher wirken in ihnen auch die sinnlichen Triebe, durch welche wir mit der Außenwelt zunächst in Berührung kommen, heftiger und stärker als in den (noch nicht verdorbenen) Weibern; daher fühlen sie sich durch alles, was jenen Trieben Befriedigung gewährt, oder durch das Angenehme, mächtiger angezogen; und ebendaher lieben sie auch an den Weibern selbst gewöhnlich mehr den Reiz oder das Materiale, als die Schönheit oder das Formale, und halten wohl gar beides für einerlei. Da nun der Reiz noch hinfälliger als die Schönheit ist, jener auch auf die Dauer das Pikante verliert, weil er eigentlich nur, so lang' er neu ist, reizt: so ist leicht begreiflich, warum die meisten Männer auch in der Liebe so flüchtig und unbeständig sind, daß man sie mit Schmetterlingen vergleicht, welche bald diese bald jene Blume umflattern. Sie bilden sich freilich oft ein, als wollten sie nur die Blumen in der Nähe betrachten, um deren Schönheit zu bewundern; im Grunde aber ist es ihnen nur um die Süßigkeit des Duftes zu thun, wenn sie sich auch dessen nicht immer bewusst sind. Sie täuschen sich also selbst, indem sie Schönheit mit Annehmlichkeit verwechseln.

Die Weiber hingegen verwechseln ebenso häufig Schönheit mit Gutheit. Wenn dieser Fehler auf der einen Seite verzeihlicher als jener ist, so ist er doch auf der andern nicht minder gefährlich. Denn da sich die Weiber selten zu deutlichen Begriffen und Grundsätzen erheben, sondern sich in der dunkeln Region der Gefühle wohler befinden: so machen sie auch alles Gute d. h. alles, was wahr, recht und nützlich ist, gern zur Gefühlssache, und schätzen und lieben es nur dann, wenn es sich ihnen unter einer schönen Form darbietet. Die Wahrheit, wenn sie rauh und hart klingt, mögen sie nicht hören; sie soll sich erst in

gefällige Worte hüllen und dadurch gleichsam in das Ohr einschmeicheln. Rechtschaffenheit schätzen sie minder als Edelmuth, Milde und Sanftheit, weil jene eine strenge Tugend ist, die nicht nach dem äußern Scheine fragt, während diese Tugenden sich durch eine gefällige Außenseite auch dem zartesten Gemüthe empfehlen. Selbst von dem, was nützlich ist, sind sie oft nicht eher zu überzeugen, als bis man ihnen das Nützliche auch als etwas Schönes oder wenigstens als ein Erhaltungs- und Beförderungsmittel der Schönheit dargestellt hat. Daher werden sie denn auch ebenso häufig vom gefälligen Scheine und durch eine glänzende Außenseite betrogen, indem sie die schönen Schmetterlinge auch für gute Thierchen halten, die den Blumen nichts zu Leide thun werden, wenn sie sich ein Weilchen am Anblicke derselben weiden.

Um indessen gegen Alle gerecht zu sein, so darf bei diesen Bemerkungen nicht vergessen werden, daß nach einem alten Sprüchworte keine Regel ohne Ausnahme ist, mithin jede Person des einen oder andern Geschlechts sich selbst zu prüfen hat, ob sie zur Regel oder zur Ausnahme gehöre.

Thalia,
oder
neunte Vorlesung.

Noch ein besondres Wort vergönnen Sie mir über die Darstellung des Schönen durch die Kunst, um dieselbe in ihrer Einheit und in ihrer Mannigfaltigkeit zugleich zu begreifen.

Wenn alle Schönheit nur in den Formen des Hörbaren und Sichtbaren angetroffen wird, so muß auch alle Kunst bei Darstellung des Schönen in diese Gränzen eingeschlossen sein. Das Hörbare sind Töne, das Sichtbare theils ruhende Gestalten, theils Bewegungen. Töne, Gestalten und Bewegungen werden also die allgemeinen Objekte sein, in, mit und durch welche das Schöne von der Kunst dargestellt werden kann. Wir wollen daher die Kunst, wiefern sie das Ideal der Schönheit in, mit und durch Töne zu realisiren strebt, tonisch — wiefern sie es in, mit und durch Gestalten thut, plastisch — und wiefern sie es in,

mit und durch Bewegungen thut, mimisch nennen. Hiedurch ist der Kunstkreis vollständig bestimmt und in sich selbst geschlossen, d. h. jede Kunst, welche auf den Titel einer schönen Anspruch machen will, muß tonischer oder plastischer oder mimischer Natur sein, oder in das Reich der tonischen oder plastischen oder mimischen Kunst gehören.

Dieß erhellet noch mehr aus folgender Betrachtung. Alles, was wahrgenommen werden soll, muß entweder in der Zeit, oder im Raume, oder in Zeit und Raum zugleich wahrgenommen werden. Töne werden in der Zeit wahrgenommen, indem sie in gewissen Momenten derselben aufgefasst werden. Auf das, wovon der Ton ausgeht, und das, was den Ton fortleitet, kommt es hiebei nicht an. Die Kunst hat es als schöne Kunst bloß mit den Tönen selbst zu thun. Gestalten werden im Raume wahrgenommen, indem sie sich in demselben nach gewissen Richtungen ausdehnen. Auf ihre Dauer in der Zeit kommt weiter nichts an, wiefern die Kunst das Schöne an Gestalten verwirklicht. Bewegungen hingegen werden in Zeit und Raum zugleich wahrgenommen, indem ein Ding nur insofern bewegt ist, als es in verschiednen Zeittheilen in verschiednen Raumverhältnissen sich befindet. Jede Bewegung ist daher etwas Sukzessives und Extensives zugleich, und wird daher auch in Ansehung ihrer Geschwindigkeit nach einer bekannten Formel ($C = \frac{S}{T}$) durch Vergleichung des Raums und der Zeit mit einander geschätzt. a)

Die allgemeine Eintheilung der schönen Künste in tonische, plastische und mimische beruht also auf den nothwendigen Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Sie stehn nämlich als Künste der Zeit, Künste des Raums, und Künste der Zeit und des Raums im Verhältnisse der These, Antithese und Synthese, indem wir, wie die Philosophie lehrt, bei allem unsern Anschauen an die Formen der Zeit und des Raums, und bei allem unsern Denken an die Funkzionen des Setzens, Entgegensetzens und Gleichsetzens oder Verknüpfens gebunden sind. b)

Nach ebendieser Regel muß nun jede Hauptklasse der schönen Künste oder jeder Hauptzweig der schönen Kunst wieder in besondre Klassen oder Aeste sich zertheilen.

Betrachten wir zuerst die tonischen Künste! Alle Töne sind entweder unartikulirt oder artikulirt. Jene sind bloße Töne, oder Laute, Klänge, diese organisch modifizirte Töne oder Wörter. Die Kunst kann also in tonischer Hinsicht das Schöne darstellen entweder in, mit und durch bloße (unartikulirte) Töne (Klänge oder Laute) und heißt alsdann tonische Kunst im engern Sinne (reine Tonkunst, Musik) — oder in, mit und durch organisch modifizirte (artikulirte) Töne (Wörter) und heißt alsdann poetische Kunst (Poesie, Dichtkunst). Diese beiden Künste stehen also im Verhältnisse der These und Antithese. Die Kunst kann aber auch Laut und Wort mit einander verbinden im Gesange. Denn der eigentliche (menschliche) Gesang ist nicht bloße Modulazion der Stimme (wie bei den Vögeln) sondern eine mit Modulazion verknüpfte Artikulazion derselben. Hieraus entspringt also die Gesangkunst, welche als tonisch (im engern Sinne) und poetisch zugleich die Synthese von jenen beiden Künsten darstellt.

Betrachten wir ferner die plastischen Künste! Alle Gestalten erfüllen den Raum entweder wirklich d. h. nach allen drei Dimensionen (Länge, Breite und Tiefe oder Dicke) oder nur scheinbar d. h. so, daß sie sich bloß nach zwei Dimensionen (Länge und Breite) ausdehnen und die dritte von uns in der Anschauung hinzugesetzt wird. Jene sind wirkliche Körper, diese bloße Flächen (Oberflächen) auf welchen aber etwas scheinbar Körperliches dargestellt ist. Stellt uun die Kunst in plastischer Hinsicht das Schöne in, mit und durch wirkliche Körper dar: so heißt sie plastische Kunst im engern Sinne (Plastik, Bildnerkunst) — stellt sie es aber in, mit und durch bloße Flächen dar: so heißt sie graphische Kunst (Graphik, Malerkunst). Diese beiden Künste stehn also wieder im Verhältnisse der These und Antithese. Die Kunst kann aber auch wirkliche Körper so in einer Fläche zusammenstellen, daß sie selbst in ihrer körperlichen Ausdehnung mittels der geschmackvollen Zu-

sammenstellung denselben Eindruck auf das Gemüth machen, welchen ein natürliches Landschaftsgemälde d. h. eine von der Natur selbst hervorgebrachte schöne Gegend auf das Gemüth macht. Hieraus entspringt also die Lust- oder Landschaftsgärtnerei, welche als plastisch (im engern Sinne) und graphisch zugleich die Synthese jener beiden Künste darstellt.

Ebenso verhalten sich nun auch die mimischen Künste gegen einander. Alle Bewegungen des menschlichen Körpers (denn mit diesem als dem Ideale der Schönheit selbst hat es die mimische Kunst als schöne Kunst hauptsächlich zu thun) sind entweder ausdrucksvolle Bewegungen einzeler Theile, wobei der Körper im Ganzen seinen Ort nicht zu verlassen braucht, oder willkürliche Ortsveränderungen, wobei der Körper im Ganzen in einer fortschreitenden Bewegung begriffen ist. Jene heißen Geberden und insonderheit Mienen als Geberden des Gesichts, in welchem der meiste Ausdruck liegt; diese haben keinen besondern Namen, sondern werden durch verschiedne Ausdrücke (Gehen, Laufen, Hüpfen, Springen u. d. g.) bezeichnet. Stellt nun die Kunst in mimischer Hinsicht das Schöne in, mit und durch Bewegungen der ersten Art dar: so heißt sie mimische Kunst im engern Sinne (Mimik, Geberdenkunst) — stellt sie es aber in, mit und durch Bewegungen der zweiten Art dar: so heißt sie orchestische Kunst (Orchestik, Tanzkunst). Beide Künste verhalten sich also ebenfalls wie These und Antithese. Die Kunst kann aber auch beide Arten der Bewegung mit einander verbinden, woraus als Synthese die mimische Orchestik oder theatralische Tanzkunst entspringt, an welche sich durch weitere Verbindung mit den tonischen und plastischen Künsten die Theatrik überhaupt oder die Schauspielkunst als die umfassendste und vollendetste unter den schönen Künsten genau anschließt.

Hieraus ergäbe sich also folgendes System der schönen Künste:

1. Tonische Kunst überhaupt oder im weitern Sinne:
   1) Tonische Kunst im engern Sinne — Tonkunst.

2) Poetische Kunst — Dichtkunst.
3) Tonisch-poetische Kunst — Gesangkunst.

2. Plastische Kunst überhaupt oder im weitern Sinne:
1) Plastische Kunst im engern Sinne — Bildnerkunst.
2) Graphische Kunst — Malerkunst.
3) Plastisch-graphische Kunst — Lust- oder Landschaftsgartenkunst.

3. Mimische Kunst überhaupt oder im weitern Sinne:
1) Mimische Kunst im engern Sinne — Geberdenkunst.
2) Orchestische Kunst — Tanzkunst.
3) Mimisch-orchestische Kunst — Theatralische Tanzkunst nebst Theatrik überhaupt.

Aber — werden Sie vielleicht fragen — wo bleiben denn nach dieser Klassifikazion der schönen Künste so viele andre Künste, die von so manchem Aesthetiker auch zum Range der schönen erhoben worden sind? als da sind: Beredtsamkeit, Baukunst, Kalligraphie, Münzkunst, Kunst der schönen Kämpfe, Putzkunst, Möblirkunst u. d. m. — Hierauf dient Folgendes zur Antwort:

Der menschliche Geist kann das Ideal der Schönheit nach seinen einzelen Zügen und Spuren auf alles, was unter Gesicht und Gehör fällt, wenn es auch übrigens zu einem ganz andern Zwecke als zur Darstellung des Schönen dient, übertragen und es dadurch verschönern. Hieraus entspringen eine Menge von verschönernden Künsten, die zuweilen auch wohl schöne Künste genannt werden, aber diesen hohen Ehrennamen nicht mit vollem Rechte führen. Denn sie sind eigentlich in ihren Produkten einem heterogenen d. h. außerhalb der schönen Kunst liegenden Zwecke unterworfen. Sie sollen daher nicht das Schöne selbst und unmittelbar darstellen und dadurch ein rein ästhetisches Wohlgefallen bewirken, sondern nur demjenigen, was eine vom formalen Lustgefühle unabhängige Existenz hat, eine solche Form ertheilen, daß es nächst der Erreichung seines Hauptzwecks auch dieses Lustgefühl als Nebenzweck hervorbringe. Daher kann der Historiker seiner Erzählung, der Redner seiner Rede, der Baumeister seinem Gebäude, der Schreiber oder Drucker seiner Schrift, der Münzer seinen Münzen, der Fechter und

der Reiter ihren Bewegungen, so wie der Tischler seinen Möbeln oder die eleganten Damen und Herren mit Hülfe der sich so nennenden Haar- und Kleider-Künstler ihrem Putze eine wohlgefällige Form ertheilen und dadurch alle diese Dinge verschönern. Aber deshalb werden die Künste, welche auf diese Art etwas Schönes hervorbringen, doch nicht zum Range der eigentlich oder an und für sich schönen Künste erhoben. Denn diese müssen einen selbständigen ästhetischen Zweck — die bloße Darstellung des Schönen als solchen — haben, und nur von diesen sollte hier die Rede sein. c)

Es bleibt also dabei, daß es ursprünglich nur drei schöne Künste giebt, die tonische, die plastische und die mimische Kunst, und daß, da aus jeder derselben wieder drei besondre schöne Künste hervorgehn, es überhaupt nicht mehr als neun schöne Künste im eigentlichen und strengen Sinne geben kann. Alles was sonst noch zu den schönen Künsten gerechnet werden mag, ist entweder nur ein Theil oder eine besondre Ausübungs- und Anwendungsart jener drei mal drei Künste.

Wenn es nun erlaubt ist, mythologischen Dichtungen eine razionale Deutung oder Beziehung unterzulegen, gesetzt auch, daß die Urheber jener Dichtungen an dieses Razionale nicht dachten (wenigstens nicht deutlich und bestimmt, ob sie gleich eine Ahnung davon haben konnten, wenn ihnen eine Idee dunkel vorschwebte): so könnte man vielleicht in dem durch die Natur des menschlichen Darstellungsvermögens selbst bestimmten Kunstkreise den Grund finden, warum die Alten ursprünglich nur drei, hernach aber, als sich die schöne Kunst mehr entwickelt hatte, neun Musen annahmen. d) Denn die schönen Künste sind eigentlich die wahren Musenkünste, obgleich nur die erste von ihnen, die Tonkunst, vorzugsweise den Namen der Musenkunst oder Musik erhalten hat. Indessen verstand man ursprünglich nicht die einfache oder reine, sondern die zusammengesetzte oder poetische Tonkunst unter dem Titel der Musik. Denn Sänger d. h. Dichter, welche ihre Gedichte in Harmonie mit den Tönen einer Zither oder Leier vortrugen, ein Linus, ein Orpheus,

ein Thamyris, ein Arion und Andre waren es, welche durch ihre Gesänge die ursprüngliche Roheit und Wildheit der Menschen bändigten, welche in den Herzen derselben die sanfteren und edleren Gefühle der geselligen Theilnahme weckten, und so die Menschen zum friedlichen Vereine innerhalb gemeinschaftlicher Gränzen und zu immer höheren Stufen der Kultur führten. Deshalb sagte die Fabel von jenen Sängern, daß sie Löwen und Tiger gezähmt, Felsen und Bäume nach sich gezogen, und selbst den Lauf reißender Ströme und das Brausen des Sturmwindes gehemmt hätten.

Darum lassen Sie uns denn auch den holden Musenkünsten, durch welche die Blüthe der Menschheit gepflegt wurde, bis sie nach und nach immer herrlichere Früchte trug, mit inniger Liebe und Achtung huldigen! Lassen Sie uns nie vergessen, daß ohne ästhetische Kultur auch die intellektuale und selbst die moralisch-religiose Kultur des menschlichen Geistes nicht gedeihen könne! Und lassen Sie uns daher nach dem Zwecke unsrer, den Künsten und den Wissenschaften zugleich gewidmeten, Gesellschaft immerfort dahin arbeiten, daß beide sich immer inniger vereinigen und gleichsam durchdringen, damit wir die Kultur, die uns die Vorfahren überlieferten, unsern Nachkommen in größerer Lauterkeit, Vollständigkeit und Ausbreitung hinterlassen mögen!

Anmerkungen.

a) Für die Wenigen, denen die hier beiläufig erwähnte Formel $C = \frac{S}{T}$ nicht bekannt sein möchte, nur dieß wenige zur Erläuterung. C bedeutet die Geschwindigkeit eines bewegten Körpers (celeritas) S den Raum der Bewegung (spatium — gleichsam die Linie, die der Körper durch seine Bewegung im unendlichen Raume beschreibt) und T die Zeit der Bewegung (tempus — gleichsam die Linie, die dadurch in der unendlichen Zeit gezogen wird). Wenn sich nun z. B. ein Körper A in 4 Sekunden durch 8 Fuß und ein Körper B in 3 Sekunden durch 6 Fuß bewegt: so verhalten sich ihre Geschwindigkeiten wie 8 dividirt durch 4 = 2, und 6 dividirt durch 3 = 2, mithin sind ihre Geschwindigkeiten einander gleich. Bewegte sich aber A in 4 Sekunden durch 16 Fuß und B in derselben Zeit durch 8 Fuß, oder A in 2 Sekunden durch 8 Fuß und B in 4 Sekunden durch denselben Raum: so

wäre die Geschwindigkeit von A doppelt so groß als die Geschwindigkeit von B. Denn $^{16}/_{4} = 4$ und $^{8}/_{4} = 2$, desgleichen $^{8}/_{2} = 4$ und $^{8}/_{4} = 2$. Daher sagt man auch, die Geschwindigkeiten verhalten sich bei gleichen Zeiten wie die Räume, bei gleichen Räumen aber umgekehrt wie die Zeiten. Ueberall sieht man also bei Schätzung der Geschwindigkeit der Bewegungen auf Raum und Zeit zugleich, weil die Bewegung zugleich etwas Extensives und etwas Sukzessives ist.

b) Auch hier nur folgendes Wenige zur Erläuterung für ein'ge Leser. Wenn wir etwas wahrnehmen als ein Mannigfaltiges nach einander, so erscheint es uns unter der Form der Zeit; und wenn wir etwas wahrnehmen als ein Mannigfaltiges neben einander, so erscheint es uns unter der Form des Raums. Denn Zeit ist nichts andres als unendliche stetige Sukzession (gleichsam eine Linie oder ein Strom ohne Anfang und Ende) und Raum ist nichts andres als unendliche stetige Extension (gleichsam eine Kugel, in deren Mittelpunkte sich jeder selbst befindet und die nach allen Seiten hin sich in's Unbegränzte erweitert). Daher versetzen wir alle sinnliche Gegenstände in Zeit oder Raum oder beides zugleich. Da nun die Produkte der schönen Künste sinnliche Gegenstände sind, so müssen sie ebenfalls unter diesen Formen oder Bedingungen der Wahrnehmung erscheinen. — Wenn wir ferner einen vollständigen Gedanken denken, so gehört dazu eine dreifache Funkzion oder Gemüthshandlung, ein Setzen, Entgegensetzen und Gleichsetzen oder Verknüpfen. Am deutlichsten springt dieß bei einem bejahenden Urtheile in die Augen, z. B. die Erde ist rund. Hier wird zuerst ein Subjekt gesetzt (die Erde) dann ein Prädikat ihm entgegengesetzt (rund) und endlich beides einander gleichgesetzt oder mit einander verknüpft (durch das Wörtchen ist). In andern Fällen treten These, Antithese und Synthese nicht so deutlich hervor; allein die Philosophie als Denklehre kann und muß beweisen, daß alles unser Denken ursprünglich an dieses Gesetz gebunden sei. Hier ist nicht der Ort zu diesem Beweise.

c) Vergl. des Verfassers Versuch einer systematischen Enzyklopädie der schönen Künste (Leipzig. 1802. 8.) §. 18., wo die eigentlich schönen Künste reine oder absolute, die verschönernden aber angewandte oder relative schöne Künste genannt werden. Dieser Unterschied wird auch schon durch den Sprachgebrauch bemerklich gemacht, indem man den relativ schönen Künsten das Prädikat schön gewöhnlich beifügt, den absolut schönen Künsten aber nicht. Man sagt daher schöne Redekunst, schöne Baukunst, schöne Schriftkunst, schöne Münzkunst u. s. w. um anzudeuten, daß das Reden, Bauen, Schreiben, Münzen u. s. w. an und für sich einen ganz andern Zweck habe, als den der bloßen ästhetischen Belustigung, aber doch so verschönert werden könne, daß es auch diese Belustigung zu gewähren im Stande sei. Hingegen sagt niemand schöne Tonkunst, schöne Dichtkunst, schöne Bildnerkunst, schöne Malerkunst u. s. w. Denn diese Künste

haben es schon an und für sich mit Darstellung des Schönen zu thun, und würden ohne diese Darstellung nichts sein. Wenn daher jemand, der sich mit diesen Künsten befasst, nichts Schönes produzirt: so haben seine Produkte gar keinen Werth, da hingegen eine Rede, ein Haus, eine Hand- oder Druckschrift, eine Münze u. d. g. recht viel Werth haben können, wenn sie auch gerade nicht schön sind. — Ob es nun gleich der relativschönen Künste unendlich viele geben kann, da sich Verschönerung bei allen Dingen, selbst bei den gemeinsten (einem pot de chambre und einer chaise percée) anbringen lässt: so sind in der vorhin angeführten Kunst-Enzyklopädie (S. 19.) doch nur diejenigen relativschönen Künste in das System der schönen Künste überhaupt aufgenommen worden, welche einen gewissen höhern Werth haben und den absolutschönen Künsten analog oder verwandt sind. Daher sind daselbst den neun absolutschönen Künsten ebensoviel relativschöne an die Seite gesetzt, mithin zusammen achtzehn schöne Künste aufgestellt worden. In der Anmerkung zu diesem Paragraphen (S. 55—65.) und in den Zusätzen (S. 219—221.) findet man auch die Eintheilungen der schönen Künste von andren Aesthetikern (als Mendelssohn, Sulzer, Adelung, Kant, Reinhold, Snell, Bendavid, Pölitz, Herder, Schütz und Steinbart) angeführt und beurtheilt. Seitdem hat Abicht in seiner Enzyklopädie der Philosophie (§. 767.) eine neue Eintheilung aufgestellt, die man aber wohl nicht für logisch richtig und erschöpfend anerkennen dürfte. Sie ist folgende:

1. Künste mit fortschreitenden Mitteln:
   1. Redekunst. Ihre Hauptmittel sind Worte. Sie hat verschiedne Abtheilungen.
   2. Tonkunst, welche mit unartikulirten, also zu keinen Worten gebildeten, Tönen darstellt.
   3. Mimik. Sie gebraucht die Mienen und Geberden zu ihrem Zwecke. Die Tanzkunst ist eine Art derselben.
2. Künste mit ruhenden Mitteln:
   1. Zeichnungskunst. Ihre Mittel sind Licht und Schatten der Körperflächen.
   2. Plastik. Sie bedient sich der Vertiefungen und Erhöhungen, überhaupt der Flächengestaltung unbelebter Körper, selbst des Feuers und Wassers, zum Darstellen. Die Baukunst, so weit sie darstellend ist, und so noch andre nur zum Theile darstellende Künste, sind in ihr begriffen.
   3. Gartenkunst. Sie bedient sich ganzer, belebter und unbelebter, Körper und ihrer Zusammenstellungen.

d) Der Verfasser giebt gern zu, daß das Zusammentreffen der Zahl der Musen mit der Zahl der schönen Künste nur zufällig sein mag, indem er wohl weiß, daß die Alten die Musenzahl verschieden bestimmten (indem einige auch vier, fünf und sieben Musen zählten) und daß sie auch den neun Musen solche Funkzionen anwiesen, die den hier an-

genommenen neun Musenkünsten nicht durchgehends entsprechen. Denn die Alten trennten überhaupt Wissenschaften und Künste nicht so genau als die Neuern und verstanden daher unter ihren artibus liberalibus keineswegs unsre sogenannten schönen Künste ausschließend. Indessen hielt sich doch der Verfasser durch jenes Zusammentreffen für hinlänglich befugt, diesen neun Vorlesungen über das Schöne in Natur und Kunst den allgemeinen Titel: Kalliope und ihre Schwestern, und jeder Vorlesung den Namen einer Muse vorzusetzen. Er wollte dadurch bloß auf jenes analogische Verhältniß zwischen der Musenzahl und dem Kunstgebiete, welches doch immer bemerkenswerth ist, hindeuten. Sollte aber Jemand so moros oder rigoros sein, daß er diese Hindeutung selbst als dunkel oder überflüssig in Anspruch nehmen möchte: so wird der Verfasser auch darüber mit Niemanden rechten, da die Sache in Bezug auf Kunstphilosophie von keiner Bedeutung ist.

X.

Von
den Idealen
der Wissenschaft,
der
Kunst und des Lebens.

Semper, quacunque de arte aut facultate quaeritur, de absoluta et perfecta quaeri solet. Vis enim et natura rei, nisi perfecta ante oculos ponitur, qualis et quanta sit, intelligi non potest.

Cicero.

(Erschien zuerst: Königsberg, 1809. 8.)

Vorrede zur ersten Auflage.

Der vom großen Friedrich im Jahre 1743 unter dem Namen einer „Königl. deutschen Gesellschaft zu „Königsberg in Preußen" bestätigte Gelehrtenverein feiert alljährlich das Fest der ersten preußischen Königskrönung durch eine öffentliche Versammlung. In einer solchen — am 18. Januar des Jahres 1809 — wurde nachstehende Vorlesung gehalten. Zur Wahl des abgehandelten Gegenstandes wurde der Verfasser durch die Erinnerung an eben den großen Mann bestimmt, den die Gesellschaft als ihren öffentlichen Stifter verehrt und der in allen seinen so mannigfaltigen Bestrebungen, als Gelehrter, als Künstler und als Herrscher in Krieg und Frieden, wahrhaft idealisch war, der daher auch wohl so lange der Einzige heißen mag, bis die Geschichte ihr Todtengericht über spätere Großmänner gehalten und aus diesen ihm einen andern, in Wissenschaft und Kunst und Leben, gleich großen Mann zur Seite gestellt haben wird. Denn echte Größe kann nur die unparteiische Nachwelt messen, und sie kann jene nur messen, indem sie die Bestrebungen des einzelen Menschen mit den idealischen Bestrebungen des menschlichen Geistes überhaupt vergleicht. Wahrhaft groß kann daher nur der heißen, der selbst von großen Ideen durchdrungen auch die Außenwelt nach ihnen wohlthätig zu gestalten strebt und in diesem Stre-

den auch bei kleinen Mitteln große Schwierigkeiten überwindet. Daß aber bei Friedrich dieses der Fall war, liegt in seinen Schriften und seinen Thaten der Nachwelt vor Augen. Darum wird auch sein Andenken nicht bloß den Preußen, sondern auch allen Deutschen, ja allen Menschen, die Sinn für echte Größe haben, heilig sein. Der Verfasser hat demnach als Ehrenmitglied einer in Preußen gestifteten und von einem Könige, welcher der Nachwelt stets ein Ideal der Fürstengröße bleiben wird, bestätigten deutschen Gesellschaft diese und sich selbst an einem so feierlichen Tage nicht besser ehren zu können geglaubt, als durch Behandlung eines Gegenstandes, der sie selbst in mannigfacher Beziehung so nahe angeht. Indem aber der Verfasser seine Arbeit durch den Druck einem größern Publikum preisgiebt, wünscht er nichts mehr, als daß die Leser sie mit eben der Nachsicht aufnehmen mögen, als ihm der kleinere Kreis durch die Tagesfeier gleichgestimmter Hörer, unter welchen sich auch ein paar junge Sprößlinge des erlauchten Königsstammes (der Kronprinz Friedrich Wilhelm und Prinz Friedrich, sein Vetter) befanden, bewiesen hat.

So willst du treulos von mir scheiden,
Mit deinen holden Phantasien?
Mit deinen Schmerzen, deinen Freuden,
Mit allem unerbittlich fliehn?
Kann nichts dich, Fliehende, verweilen,
O meines Lebens schönste Zeit? —
Vergebens! deine Wellen eilen
Hinab in's Meer der Ewigkeit.

Erloschen sind die heitern Sonnen,
Die meiner Jugend Pfad erhellt;
Die Ideale sind zerronnen,
Die einst das trunkne Herz geschwellt.
Die schöne Frucht, die kaum zu keimen
Begann — da liegt sie schon erstarrt!
Mich weckt aus meinen frohen Träumen
Mit rauhem Arm die Gegenwart.

So klagte einst ein unsterblicher Dichter deutscher Nazion über die zerronnenen Ideale, die sein jugendliches Herz mit enthusiastischer Liebe gepflegt hatte. Und so klagen Tausende mit ihm, und klagen in ihren Klagen bald die Gottheit, bald die Welt, bald sich selbst an, ohne einmal zu wissen, worüber sie denn eigentlich klagen, und ob sie auch mit Recht solche Klagen im Munde führen. Um sich diese Frage gehörig zu beantworten, ist es vor allen Dingen nöthig, sich von den Idealen, über deren Unerreichbarkeit man klagt, eine deutliche Vorstellung zu machen, und demnach zu bestimmen, was Ideale überhaupt — wie vielfach — und warum sie unerreichbar sind. Indem ich die Absicht habe, gegenwärtig eine nähere Untersuchung hierüber anzustellen, muß ich um Erlaubniß bitten, dieser Untersuchung eine kurze, das Wort Ideal selbst betreffende Erörterung vorauszuschicken.

Das Wort Ideal kommt bekanntlich von dem Worte Idee und dieses wieder von dem griechischen Zeitworte ιδειν her, welches so viel als sehen, schauen oder wahrnehmen bedeutet; daher Idee ursprünglich nichts andres als das Ansehn oder die Gestalt eines Dinges, die Art und Weise, wie etwas äußerlich angeschaut oder wahrgenommen wird, anzeigt. Sodann bedeutet es aber auch das Bild, das unsrem Gemüthe von einem Dinge, auch wenn wir dieses nicht unmittelbar wahrnehmen, vorschwebt, eine Vorstellung der Einbildungskraft, ja selbst einen Begriff des Verstandes oder der Vernunft, indem auch durch diese Begriffe etwas abgebildet oder vorgestellt, mithin gewissermaßen innerlich wahrgenommen wird. In der platonischen Philosophie aber bekam das Wort Idee die eigenthümliche und höhere Bedeutung, daß es die Urbegriffe des unerschaffnen unendlichen Wesens von den erschaffnen endlichen Dingen oder die ewigen Urbilder anzeigte, welche die Gottheit bei Hervorbringung aller einzelen Gegenstände in der Welt gleichsam als Musterformen angeschaut habe. Daher meinte auch Plato selbst, daß Philosophen, Gesetzgeber und Regenten sich ebendieser Ideen zu bemächtigen suchen müssen, um Schöpfer und Bildner gründlicher Kenntnisse, weiser Gesetze und glücklicher Staaten zu werden. Er foderte sogar ebendeshalb, daß entweder Philosophen regieren oder Regenten philosophiren sollten, und glaubte, daß nur unter dieser Bedingung das mannigfaltige Elend, unter welchem auch damals die Völker seufzten, sich vermindern würde.*) Da indessen späterhin die erhabne Philosophie jenes dichtenden Weltweisen, nebst der innig mit ihr verwebten Lehre von den Ideen, entstellt, gemisdeutet und verkannt wurde: so fing man auch an, dem Worte Idee eine andre, weiter umfassende, aber minder erhabne Bedeutung unterzulegen und damit jede allgemeine oder abgezogne Vorstellung zu bezeichnen. Ja man

*) Ob und wiefern er Recht hierin hatte, ist vom Verfasser schon anderwärts, nämlich in der Schrift: Ueber Staatsverfassung und Staatsverwaltung (B. 3. dieser Sammlung S. 41 — 43.) gezeigt worden.

ging in neuern Zeiten so weit, sogar Empfindungen und Gefühle Ideen zu nennen und z. B. zu sagen, das Leckermaul habe eine Idee vom Geschmack einer Trüffelpastete, so wie das Thier eine Idee vom Wohlbehagen nach gestilltem Hunger und Durste.

Gegen diesen, vornehmlich in der französischen Sprache und Philosophie herrschenden und aus dieser, wie so manches andre Uebel, in die deutsche übergegangnen Misbrauch des Worts Idee eiferte mit Recht schon der ehrwürdige Kant, und beschränkte dessen Bedeutung, der Lehre Plato's gemäßer, auf diejenigen Vorstellungen, welche sich als höhere Erzeugnisse des menschlichen Geistes ankündigen und auf Dinge beziehn, die, dem bloßen Sinne verschlossen, nur von der Vernunft in ihrer Fülle gedacht werden können, deren Inbegriff daher auch die Ideenwelt heißt. In der Ideenwelt leben heißt sonach nichts andres, als sein Gemüth mit jenen höhern Vorstellungen erfüllen oder sich mit seinen Gedanken zur Betrachtung solcher Dinge erheben, die nur durch Vernunft vorstellbar sind. Im Deutschen könnte man deshalb auch für Idee Vernunftbegriff, und für Ideenwelt Vernunftwelt sagen. *)

Mit dieser Bedeutung des Worts Idee stimmt auch der Sprachgebrauch in Ansehung der Ausdrücke: Ideal, idealisch, idealisiren, genau überein. Denn wo wir diese Ausdrücke brauchen, wollen wir nicht von dem reden, was ist, was uns die gemeine Erfahrung in ihrer ganzen, dem Sinne zugänglichen Wirklichkeit und Nothwendigkeit darbietet, sondern von dem, was sein soll, wonach wir den Foderungen unsrer Vernunft zufolge streben, was wir selbst mit Freiheit schaffen und bilden wollen.

Ein Ideal entsteht daher, wenn wir eine Idee auf irgend einen Gegenstand beziehn und diesen als derselben

*) Wenn jede Vorstellung der Vernunft Idee genannt wird, so muß man empirische und reine Ideen unterscheiden. Jene sind gesteigerte Verstandes- oder Erfahrungsbegriffe z. B. Thierheit, Organisazion; diese aber bloße Vernunftbegriffe z. B. Freiheit, Unsterblichkeit, Recht, Pflicht. Sie beziehn sich auf etwas Absolutes oder Unbedingtes und heißen vorzugsweise oder im eminenten Sinne Ideen. D. Her.

angemessen denken. Dieser Gegenstand heißt ebendarum etwas Idealisches oder ein idealisches Ding, und indem wir ein solches denken, idealisiren wir oder entwerfen ein Ideal. *) Jeder, selbst sinnliche, Gegenstand kann uns daher zum Ideale werden, sobald wir ihn als einer Idee entsprechend denken und so in einem durch die Idee verklärten Glanz erblicken. So wird dem Liebenden der geliebte Gegenstand zum Ideale, weil er ihn, nachdem er schon so manche Vollkommenheit an ihm entdeckt hat, auch im Besitze der übrigen glaubt oder hofft, mithin als einen Inbegriff aller menschlichen Vollkommenheit denkt; ein solcher Inbegriff aber ist kein aus der Erfahrung gezogner Verstandesbegriff — denn nirgend zeigt uns die Erfahrung einen vollkommnen Menschen — sondern ein selbgeschaffner Vernunftbegriff, eine Idee. **) Ein Ideal ist aber ebendarum kein Hirngespinnst, kein Traumbild, kein Phantom. Denn dieses ist ein zufälliges oder willkürliches Erzeugniß der Einbildungskraft, die zwar auch mit ihren Vorstellungen die Erfahrung überfliegen, und sich ihre eigne Bilderwelt schaffen, aber niemals an den Menschen den Anspruch machen kann, daß er alle seine Kräfte anstrengen solle, ein solches Hirngespinnst wirklich zu machen oder jener Bilderwelt Realität zu geben. Ein Ideal hingegen hält uns die Vernunft stets als einen nothwendigen Zielpunkt unsers Strebens vor, um es entweder in und an uns selbst oder außer uns zu realisiren. Denn — um beim vorigen Beispiele zu bleiben — auch der Liebende fodert vom geliebten Gegenstande, daß

*) Gegenstand und Ding werden hier in allgemeiner (sowohl logischer als physischer oder metaphysischer) Bedeutung genommen, weil, wie sogleich weiter bemerkt wird, sowohl ein bloß gedachtes als ein in der Wirklichkeit gegebnes Etwas zum Ideale werden kann. Da man das logische Ding auch ein ideales nennt, im Gegensatze gegen das physische oder metaphysische als ein reales, so muß man die Ausdrücke: Ideales Ding und idealisches Ding sorgfältig unterscheiden.

**) Wenn der Fetischanbeter seinen Fetisch, der Feueranbeter die Sonne als seine Gottheit verehrt: so thun beide im Grunde nichts andres, als daß sie einen sinnlichen Gegenstand zum Ideal' erheben, freilich zu einem bald mehr bald weniger roh entworfnen. Denn die Ideale richten sich natürlich nach den idealisirenden Subjekten.

er seiner Idee möglichst entspreche, und sucht ihn dieser Idee immer entsprechender zu machen; er bemerkt es daher mit tiefem Schmerze, wenn er sich endlich in seinen Voraussetzungen und Bemühungen getäuscht sieht. *) Ebenso machte einst die Stoa an jeden ihrer Schüler die Fodrung, das von ihr entworfne Ideal des Weisen durch sein Thun und Lassen in der Sinnenwelt darzustellen; und so will auch jeder echte Künstler das ihm vorschwebende Ideal des Schönen durch alle ihm zu Gebote stehende Mittel realisiren. Das Ideal ist also zwar als solches über die gemeine Wirklichkeit erhaben, aber doch auf dieselbe beziehbar und in derselben auf gewisse Weise darstellbar. Es trägt daher das Gemüth dessen, der davon durchdrungen ist, auch in seiner Wirksamkeit auf die Außenwelt über das Gemeine empor, giebt ihm einen eigenthümlichen Schwung, und erfüllt ihn mit der edelsten Begeistrung, um wo möglich der ganzen Außenwelt ein idealisches Gepräge aufzudrücken.

Bei der Mannigfaltigkeit der Formen aber, unter welchen der menschliche Geist thätig sein, der Zwecke, die er sich vorsetzen und durch seine Kräfte ausführen, der Stufen, auf welchen er in Rücksicht auf seine Bildung stehn, und der Veranlassungen, die ihm die äußern Umgebungen darbieten können, sind auch die Ideale höchst verschieden, welche die Menschen entwerfen und zu erreichen streben. Alle Ideale lassen sich jedoch, wie verschieden sie auch übrigens sein mögen, nach den Vermögen des menschlichen Geistes auf drei Grundideale zurückführen, das Ideal der Wissenschaft, das Ideal der Kunst, und das Ideal des Lebens. Das erste können wir auch das theoretische, das zweite das ästhetische, das dritte das prak-

*) Daß weder hier noch oben von der sinnlichen Geschlechtsliebe, die blos Genuß sucht, sondern von jener höhern und edlern Liebe, welche auch der echten Freundschaft zum Grunde liegt, die Rede sei, mithin auch von jener kein Einwurf gegen die Behauptung im Texte hergenommen werden könne, bedarf wohl kaum einer Erinnrung. Wiefern aber auch das Ideal, welches wir die Gottheit nennen, ein von der Vernunft nothwendig gesetzter Zielpunkt menschliches Strebens sei, wird sich tiefer unten ergeben.

tische Ideal nennen. Lassen Sie uns dieselben jetzt etwas näher erwägen!

Jeder Mensch von gesunden Sinnen erwirbt täglich neue Kenntnisse, auch wenn er gar nicht darauf ausgeht. Er sieht oder hört bald selbst etwas vorhin ihm nicht Bekanntes, oder es wird ihm von Andern erzählend mitgetheilt. Diese zufällig aufgegriffnen Erkenntnisse stehn unter sich in keinem Zusammenhange, wenigstens ist der Besitzer derselben sich dieses Zusammenhangs nicht bewusst; sie sind bald mehr bald weniger gewiß; aber dieses Mehr und Weniger zu bestimmen und die Gründe davon anzugeben, vermag der Besitzer wiederum nicht. Allein der Mensch kann auch absichtlich erkennen, d. h. die Erkenntniß selbst zum Zwecke seines Strebens machen. Dann ist sein Streben auf die Erwerbung der möglich größten Summe von Erkenntnissen und auf Einsicht in die Gründe und den Zusammenhang derselben gerichtet. Einem solchen Erkenner schwebt das Ideal der Wissenschaft vor, d. h. er denkt sich ein vollständiges System von Erkenntnissen, die fest begründet, lichtvoll geordnet und durchgängig mit einander einstimmig sind, und macht dieses System zum Ziele seines Strebens. In diesem Systeme giebt es keine Lücke, keinen Zweifel, keinen Irrthum, keinen Streit. Jeder einzele Satz in demselben ist entweder durch sich selbst oder durch einen andern gewiß, und steht im reinsten Einklange mit sich selbst und allen übrigen Sätzen. Mit einem Worte, es ist das System der absoluten Erkenntniß. Dieses Ideal der Wissenschaft trägt Jeder, dem es mit dem Studium der Wissenschaften ein Ernst ist, in seinem Busen, und sucht es von dem Standpunkte, auf welchen ihn im weiten Gebiete der Erkenntniß Zufall oder Absicht gestellt hat, zu realisiren; vornehmlich aber der Philosoph, wie schon sein Name lehrt, der bekanntlich einen Freund oder Liebhaber der Weisheit bedeutet; denn er kann die Weisheit nicht wahrhaft lieben, ohne seine überirdische Geliebte gleich dem oberwähnten irdischen Liebhaber mit allen möglichen Vollkommenheiten auszustatten, mithin sie, wiefern sie Wissenschaft ist, als absolute Wissenschaft zu denken

und nach dem Besitz einer solchen Wissenschaft mit unüberwindlicher Sehnsucht zu streben. *)

Aber auch die Kunst hat ihr Ideal. Wenn ich indessen von der Kunst rede, so mein' ich hier bloß die schöne Kunst oder die Kunst in der höhern Bedeutung, die keinen andern Zweck hat, als das reine unmittelbare Wohlgefallen an der Form ihrer Erzeugnisse. Denn so schätzenswerth auch sonst die übrigen Künste sind, die sich mit Hervorbringung des Angenehmen und Nützlichen ausschließend beschäftigen: so können sie doch hier in keine Betrachtung kommen, wo von idealischen Bestrebungen des menschlichen Geistes die Rede ist, weil sie nur, sei es unmittelbar oder mittelbar, auf sinnlichen Genuß und Gewinn abzwecken, mithin im Kreise der gemeinen Wirklichkeit überall befangen sind. **) Aber die Kunst in der höhern und edlern Bedeutung des Worts hat ein Ideal und ist in allen ihren Bestrebungen durchaus idealisch. Denn sie ahmt nicht etwa bloß nach, was die Natur ihr vorhält, wie Aristoteles will, ***) noch setzt sie, wie Plinius von Zeuxis erzählt, ihre Er-

*) Die Philosophie, die eigentlich nichts anders ist, als eine Wissenschaft der Ideale, sucht durch sich selbst zugleich das Ideal der Wissenschaft darzustellen. Daß es ihr damit noch nicht gelungen sei, ist wahr; ihr aber daraus einen Vorwurf zu machen, ist ungerecht, weil sie doch nicht mehr leisten kann, als innerhalb der Schranken des menschlichen Geistes liegt.

**) Daß die sogenannten mechanischen oder Lohnkünste (artes sellulariae s. mercenariae) sich zuweilen in ihren Erzeugnissen zu freiern und schönern Formen erheben und dadurch den schönen oder freien Künsten (artes pulcrae s. liberales) nähern, verändert ihr Wesen eben so wenig, als Dichtkunst und Malerei ihre Würde verlieren, wenn sie sich zuweilen durch handwerksmäßige Produkte erniedrigen und den Lohnkünsten nähern.

***) Aristot. de arte poet. c. 1 — 4. ed. Bip. Zwar ist hier nur zunächst von Poesie und deren verschiednen Arten die Rede, welche Aristoteles dadurch unterscheidet, daß sie verschiednes durch verschiedne Mittel auf verschiedne Weise nachahmen; man sieht aber aus seinen Erläuterungen, daß er von den schönen Künsten überhaupt dieselbe Ansicht hatte, die denn auch viele spätere Aesthetiker zu der ihrigen gemacht haben.

zeugnisse dadurch zusammen, daß sie die in der Natur an vielen Gegenständen zerstreut vorkommenden Schönheiten an einem einzigen verbunden darstellt *) — was im Grunde auch nichts andres als eine besondre Art der Nachahmung sein und nimmer ein durchaus harmonisches Ganze geben würde — sondern die Kunst oder, richtiger zu reden, das eigne Gemüth des Künstlers entwirft, obwohl von der Natur geleitet, doch mit selbständiger und freier Kraft das Bild eines in sich selbst vollendeten Ganzen, eines schönen oder erhabnen Gegenstandes, an welchem nichts zu viel, nichts zu wenig, nichts Unverhältnissmäßiges, nichts Widerstreitendes ist, und sucht, von diesem Ideale begeistert, es in Gestalten oder Tönen oder Bewegungen auszudrücken und darzustellen. War daher Zeuxis in der That jener große Künstler, für den ihn die Geschichte ausgiebt: so wollt' er nur durch Beschauung des einzelen Schönen in der Natur das in ihm schon vorhandne Ideal mehr beleben, um es desto leichter und frischer mit dem Pinsel außer sich hinzuzaubern. Sonach waren alle die schönen Gestalten, die er und sein würdiger Nebenbuhler Parrhasius in herrlichen Gemälden, alle die Helden, die Homer und sein glücklicher Nachahmer Virgil in unsterblichen Gesängen darstellten, nichts andres, als mannigfaltige, nach Zeit, Ort und Absicht verschiedne Abdrücke eines und desselben Kunstideals, das jenen Malern und Dichtern im Innersten ihres schaffenden Geistes vorschwebte. Das Ideal der Kunst ist daher vom Ideale der Wissenschaft auch dadurch unterschieden, daß dieses von der Vernunft allein, jenes von der Vernunft mit Hülfe der Einbildungskraft oder des Dichtungsvermögens ent-

*) Plin. hist. nat. l. 35. c. 9. Zeuxis — tantus diligentia, ut Agrigentinis facturus tabulam, quam in templo Junonis Laciniae publice dicarent, inspexerit virgines eorum nudas et quinque elegerit, ut, quod in quaque laudatissimum esset, pictura redderet. Andre erzählen die Geschichte noch anders, so daß sie einem alten Kunstmährchen ziemlich ähnlich sieht. Dasselbe möchte wohl auch gelten von der im folgenden Kapitel befindlichen Erzählung von den gemalten Trauben, durch welche die Vögel, und dem vom Parrhasius darüber gemalten Tuche, durch welches selbst Zeuxis getäuscht wurde.

worfen wird. Ebendarum heißen jene Künstler auch Bildner und Dichter — Ausdrücke, die zwar oft nur auf besondre Zweige der Kunst bezogen werden, im Grunde aber allen Künsten gemein sind. Denn jeder Künstler bildet und dichtet, ob wohl jeder, wiefern er die Kunst ausübt, auf seine Weise und durch eigne Darstellungsmittel.

Was endlich das Ideal des Lebens betrifft, so geht dieß aus der Idee der Sittlichkeit hervor und kann daher auch das Ideal der Tugend genannt werden. Die Vernunft stellt nämlich Gesetze auf für das freie Handeln und fodert für diese Gesetze unbedingten Gehorsam, Befolgung ohne Rücksicht auf Vortheil und Genuß, aus reiner Achtung für die Würde der Vernunft. Denken wir uns nun ein individuales Leben, das ganz nach jenen Gesetzen eingerichtet ist, oder ein vernünftiges Wesen, dessen gesammtes Thun und Lassen eine vollkommne Darstellung jener Gesetze, das in allem seinen Handeln durchaus harmonisch und konsequent ist: so entwerfen wir das Ideal der Tugend oder, wiefern Tugend in der höchsten Potenz Heiligkeit heißt, das Ideal der Heiligkeit, als dessen Repräsentanten die Urkunden unsrer Religion den Heiligen des Evangeliums durch seinen völlig tadellosen Wandel aufstellen. Wie demnach der Mensch als Gelehrter auf das Ideal der Wissenschaft hinblickt, um es in seinem Erkenntnißkreise, und als Künstler das Ideal der Kunst anschaut, um es in seinem Kunstzweige darzustellen: so soll der Mensch als Mensch das Ideal der Tugend stets vor Augen haben, um es in und durch sein ganzes Leben zu verwirklichen. Dieses Ideal kann folglich nur vom Menschen, wiefern er handelnd lebt oder lebend handelt, an seiner Person selbst dargestellt werden; und darum heißt es eben das Ideal des Lebens oder das praktische Ideal.

Wie sich nun dieses Ideal auf das Gute bezieht, so die beiden ersten Ideale auf das Wahre und das Schöne. Wir können sie daher auch die Ideale des Wahren, des Schönen und des Guten nennen, welche alle drei zusammen genommen ein Gesammtideal des Absolut-Vollkommnen bilden. Denn was ohne Einschränkung

vollkommen sein soll, muß es auch in jeder Hinsicht sein, mithin alles Herrliche und Treffliche, was die Vernunft nur fassen kann, in sich vereinen. Diese Zusammenfassung aller Ideale in Einem giebt uns die Idee der **Gottheit**, eines Wesens, das als Urquell alles Wahren, Schönen und Guten in der Welt die Urwahrheit, die Urschönheit und die Urgüte selbst sein muß, und als solche auch von jedem religiosen Gemüthe bald mit dunklerem bald mit klarerem Bewußtsein verehrt wird. **Nach dem Idealischen streben** heißt also auch so viel als **nach dem Göttlichen streben**; und jene Moralisten, welche das Streben nach Aehnlichkeit oder Vereinigung mit Gott als das höchste Pflichtgebot aufstellten, wollten eigentlich, wenn sie anders etwas Deutliches und Bestimmtes dabei dachten, nichts andres als das **Streben nach dem Idealischen** dem Menschen zur Pflicht machen *)

Daß nun jene Ideale in ihrer ganzen Fülle unerreichbar seien, leuchtet aus ihrer Darstellung von selbst ein, und wird von jedermann zugestanden. Aber auch **der Grund ihrer Unerreichbarkeit** ergiebt sich aus dem bisher Gesagten so natürlich, daß ich ihn nur mit Wenigem anzudeuten brauche. Es ist die **Unendlichkeit des Ideals** im Gegensatze gegen die **Endlichkeit unsrer Natur**, was

*) Die Mystiker der bessern Art dachten gewiß bei der von ihnen empfohlnen Vereinigung mit Gott das Obige, wenn sie es auch nicht bestimmt aussprachen. Denn jene Mystiker wollten alles Sinnliche, Irdische und Endliche auf das Uebersinnliche, Himmlische und Unendliche bezogen und zu demselben erhoben wissen. Das Idealische aber ist ebendasselbe. Es ist daher auch für den bloßen (auf Erkenntniß des Wirklichen, des in der Erfahrung Gegebnen, beschränkten) Verstand ein **Unbegreifliches**, ein **Geheimniß** (μυστήριον, arcanum) und durch dasselbe empfängt der Mensch eine **heilige Weihe** (μύησις, initiatio) mittels welcher seine ganze Natur veredelt und er gleichsam zu einem neuen Menschen wiedergeboren wird. Aber die Mystiker der schlechtern Art, die man lieber Fanatiker oder Schwärmer nennen sollte, überließen sich in dieser Hinsicht den Träumen ihrer erhitzten Einbildungskraft, suchten das Himmlische in den Kreis des Irdischen herabzuziehn, und kündigten dieses unheilige Bestreben durch blinde Bekehrungs-, Verketzerungs- und Verfolgungssucht laut genug an.

jene Ideale der Wirklichkeit entrückt. Sie erheben sich als freie Geschöpfe der Vernunft über alle Schranken des Raums und der Zeit, die nur der Sinnlichkeit angehören, und schweben vor uns in unermesslicher Ferne. Wie sehr wir daher auch mit unsrem beschränkten Maße von Kraft ringen mögen, sie zu erreichen, sie bleiben doch immerfort ein bloßes Ziel unsers Strebens, dem wir uns zwar allmählich annähern, das wir aber nie vollständig erreichen können. Dürstest du also nach Erkenntniß und bauest dich an auf dem Boden der Wissenschaft: so wirst du bald entdecken, daß die Quelle der Erkenntniß unerschöpflich und der Boden der Wissenschaft unergründlich, dein ganzes Wissen mithin immer nur Stückwerk ist, indem Himmel und Erde, die Dinge außer dir und dein eignes Wesen, dir immerfort neue Räthsel zur Auflösung darbieten. Oder hast du der Kunst dich ergeben: so wirst du bald finden, daß auch dieses Ideal eine Aufgabe ist, die nie vollständig gelöst werden kann, daß weder Amphion's Leier, noch Homer's Griffel, noch Phidias's Meißel, noch Apelles's Pinsel in irgend einem Kunstwerk eine reine Darstellung des Kunstideals zu geben vermögen. Hast du aber dein Leben der Tugend geweiht: so vermag ein ernstlicher Wille allerdings viel, ja er würde alles vermögen, wenn ihm nicht die stets zum Genuß einladende Sinnlichkeit zur Seite stände und statt des echten Lebensideals durch ein sonderbares Blendwerk ein After- oder Bastardideal als Ziel des menschlichen Strebens unterschöbe. Dieses unechte Lebensideal erwächst aus der Idee der Glückseligkeit, wie das echte aus der Idee der Sittlichkeit. Im Herzen des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen Wesens wohnen nämlich auch Triebe und Neigungen, welche Befriedigung heischen, oft selbst auf Kosten der Vernunft. Denken wir uns nun ein individuales Leben, in welchem jene Triebe und Neigungen volle Befriedigung finden, oder ein sinnlich-vernünftiges Wesen, das im Genusse seines Daseins durch keinen Unfall gestört wird, sondern sich in einem beständigen Wechsel angenehmer Gefühle befindet: so entwerfen wir das Ideal der Glückseligkeit, ein Ideal, das die Menschen bald durch Anhäufung ungeheurer Schätze,

bald durch Vergeudung derselben, bald durch Erwerbung von Ehre und Ruhm, bald durch Aufopferung derselben, bald durch Erringung unbeschränkter Herrschaft, bald durch unbedingte Unterwerfung unter dieselbe zu erreichen streben, über dessen Unerreichbarkeit aber auch die meisten und lautesten Klagen geführt werden, während sich die Menschen eben nicht sonderlich grämen, daß ihnen über dem Streben nach dem Afterideale der Glückseligkeit die übrigen echten Ideale gänzlich verschwinden. Aber nicht bloß diese verschwinden ihnen, sondern ebendarum, weil diese verschwinden, und zugleich mit diesen, verschwindet auch jenes. Denn man muß es nur grade heraus sagen, und kann es nicht oft und laut genug sagen, daß die größte aller menschlichen Thorheiten und der Hauptgrund alles menschlichen Elends eben in dem **unbedingten Streben nach Glückseligkeit, als dem einzigen Ziele menschlicher Thätigkeit** besteht, weil man dadurch selbst seinem eignen Zweck' entgegen arbeitet, indem man eben das vernichtet, was man erreichen will. Glückseligkeit ist, wie jeder gesteht, ohne Zufriedenheit nicht möglich, zufrieden aber kann niemand werden, der nur glückselig sein will, weil er seine Seligkeit vom Glücke d. h. von einem Dinge erwartet, das er nicht in seiner Gewalt hat. Ist Glückseligkeit überhaupt auf irgend eine Weise zu erlangen, so ist sie es nur — durch Resignazion. Denn nur, indem man auf ein Leben voll Wonne und Genuß Verzicht leistet, lernt man mit seinem Schicksale zufrieden sein. Man erwartet dann nichts vom Glücke, welches, da es blind ist, seine Gunstbezeugungen nur nach Laune und Willkür ausstreut, und heute als Glück morgen als Unglück, ja oft als beides zugleich erscheint. Ebendarum trift fast alle Menschen Glück und Unglück ungefähr in gleichem Maße. Wer daher in dieser Hinsicht resignirt ist, genießt mit Frohsinn die Gaben des Glücks und trägt mit Gleichmuth die Schläge des Unglücks. Wenn also der Mensch sich nur nicht das Phantom der Glückseligkeit als ein echtes Lebensideal aufdringen und ebendadurch die wahre Ansicht von den übrigen Idealen rauben lässt: so wird er weder alle Ideale darum, weil sie unerreichbar sind, für Schimären

erklären, noch über ihre Unerreichbarkeit bittre Klagen führen; er wird vielmehr das Idealisiren für den schönsten Vorzug des Menschen vor dem Thiere, für den einzigen Bürgen eines unendlichen Fortschritts der Menschheit zum Bessern halten, und seine wahre Bestimmung nur in der Thätigkeit zur Realisirung seiner Ideale finden. Er wird daher mit der heldenmüthigen Bianca in einem neuern Trauerspiele ausrufen:

Ein Kampf
Muß unser Leben sein; in Idealen
Der bessern Zukunft blühet unser Glück;
Was sein wird, lohnet uns, und nicht, was ist. *)

Diese erhebende Gemüthsstimmung ist es auch, mit welcher der verewigte Schiller sein oben angeführtes Gedicht schließt, indem er sagt, daß ihm von dem rauschenden Geleite des Lebens nichts geblieben sei, als die Freundschaft, die alle Wunden heilt, und die

Beschäfftigung, die nie ermattet,
Die langsam schafft, die nie zerstört,
Die zu dem Bau der Ewigkeiten
Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,
Doch von der großen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht.

Hier könnt' ich schließen, wenn nicht der heutige Tag, der uns hier versammelt hat, zu denen gehörte, die jedes theilnehmende Gemüth in eine höhere, wahrhaft ideale Stimmung zu setzen vermögen. Denn die öffentliche Feier eines Tages, der in der Geschichte eines Volks, ausgezeichnet durch irgend ein merkwürdiges Ereigniß, hervorragt, ist nichts

*) Collin's Bianca della Porta. Aufz. 1. Auftr. 3. Auch die gleich folgenden Worte sind so schön, daß sie hier unter dem Texte noch ein Plätzchen finden mögen:

Wen immer nur die Gegenwart umstrickt,
Wird nie in sich das Herrlichste entfalten;
Wer in die Ferne, in die Höhe blickt,
Wird als ein Freier, als ein König schalten;
Dem niedern Treiben dieser Welt entrückt
Begegnen sanft ihm himmlische Gestalten;
Die innre Hoheit wird ihm Niemand rauben;
Er wird an sich und an die Menschheit glauben.

andres, als eine Erhebung des Gemüths über die alltägliche Wirklichkeit, ein freies Versetzen in eine ideale Stimmung durch Erinnrung und durch Hoffnung. Dann schwebt uns vor auf der einen Seite das Bild einer alten Zeit, die uns immer gut, wenigstens besser als die Gegenwart dünkt, und auf der andern das Bild einer noch herrlichern, wenn auch vielleicht entfernten Zukunft. Eine solche Feier erhebt daher gewöhnlich das Herz um so mehr zu einer idealen Stimmung, je lastender die Gegenwart mit allen ihren Uebeln auf dem gebeugten Gemüthe ruht. Dann ziehn sich alle Springfedern desselben nur noch stärker zusammen, um desto kräftiger der beugenden Last entgegen zu wirken. — Auch dem Volke der Preußen ist heute ein festlicher Tag aufgegangen, an dem es seine Blicke von der Gegenwart hinweg zu einer schönen Vergangenheit und Zukunft wendet, an dem es sich zu hohen Thaten begeistert fühlt, um den alten Ruhm des preußischen Namens seinen Nachkommen unvermindert zu hinterlassen. Bei diesem edlen Streben schaut es auf zu seinem königlichen Führer, der, selbst geleitet von den Ideen des Wahren und Schönen und Guten, auch sein Volk durch eine bessere Verfassung empor heben will zu einer freiern Wirksamkeit in Wissenschaft und Kunst und Leben. Und dieser schönen Aussicht in eine bessere Zukunft freuen sich nicht nur Borussia's, sondern auch Germania's Söhne. Denn ist nicht jene dieser Tochter? und schlingt sich nicht um Beide ein gemeinschaftliches Band, Thuiskon's Sprache und Sitte? und ruht nicht Preußens Königskrone auf einem deutschen Fürstenhute? und herrscht nicht Preußens König über deutsche Volksstämme mit wahrhaft deutschem Sinne? — Darum feiert auch heute an diesem Orte eine deutsche Gesellschaft das Fest der preußischen Krone. Darum rufen wir alle einstimmig: Heil Friedrich Wilhelm dem Deutschen! Heil jedem Fürsten, der ein deutsches Volk mit deutschem Sinne beherrscht! Heil dir, geliebtes Vaterland!

XI.

Naturrechtliche Abhandlungen oder Beiträge zur natürlichen Rechtswissenschaft.

Non a praetoris edicto, neque a XII tabulis, sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam puto.

Cic. de legg. I, 5.

(Erschien zuerst: Leipzig, 1811. 8.)

Vorrede zur ersten Auflage.

Der Verfasser gegenwärtiger Abhandlungen gab bereits vor mehren Jahren eine naturrechtliche Schrift unter dem Titel: Aphorismen zur Philosophie des Rechts [s. Nr. III.] heraus und versprach, dieselbe fortzusetzen, wenn man es wünschte. Ungeachtet nun dieser Wunsch sich in verschiednen kritischen Blättern kundgab: so wurde dennoch theils durch anderweite literarische Unternehmungen, theils durch öftern Ortswechsel und andre zufällige Umstände die Aufmerksamkeit des Verfassers von jener Arbeit abgelenkt. Er hat sie indessen nie aus dem Auge verloren und bei seinen mehrmaligen Vorlesungen über das Naturrecht mannigfaltige Veranlassung gehabt, von neuem über die dahin gehörigen, für die ganze gebildete Menschheit höchst wichtigen, Gegenstände nachzudenken. Er glaubt, dadurch sowohl als durch einige neuerdings erregte Streitigkeiten über die Unveräußerlichkeit gewisser Rechte, über das Strafrecht u. d. g. manches Resultat gefunden zu haben, dessen Mittheilung vielleicht zur deutlichern und bestimmtern Einsicht in diese Gegenstände etwas beitragen möchte. Darum entledigt sich jetzt der Verfasser seines ehemaligen Versprechens, indem er dem Publikum gegenwärtige Abhand-

lungen als eine Fortsetzung jener Aphorismen übergiebt. Die Form des Vortrags ist im Allgemeinen dieselbe, weil sie dem Verfasser für dergleichen Untersuchungen die passendste schien; nur ist der Vortrag hier noch zusammenhangender, wie dort, weshalb auch der Titel einer Abänderung bedurfte.

Das Verhältniß beider Schriften ist demnach folgendes. In den Aphorismen beschäftigte sich der Verfasser hauptsächlich mit Exposizion des Rechtsbegriffes und Dedukzion des Rechtsgesetzes, um mittels derselben die Gränzlinien zwischen Rechtslehre und Tugendlehre einerseit und zwischen natürlichen und positiven Rechten anderseit genau zu bezeichnen. Hier aber hat es der Verfasser mit Erörterung und Ableitung wirklicher Rechte zu thun, so weit die Rechtsphilosophie davon handeln kann, ohne in das Gebiet der positiven Rechtslehre einzugreifen. Beide Schriften können also für sich bestehn, ob sie gleich wegen ihres gemeinschaftlichen Hauptgegenstandes mit einander in Verbindung stehn. Diese Verbindung ist auch hier hin und wieder durch bestimmte Rückweisungen angedeutet. Wo daher ein Paragraph der ersten Schrift zitirt ist, findet sich ein A, wo aber auf einen Paragraphen der zweiten Schrift verwiesen wird, ein B der Paragraphenzahl vorgesetzt.

Uebrigens hat der Verfasser diesen Abhandlungen noch eine Einleitung vorausgeschickt, in der er die in unsern identifizirenden oder vielmehr amalgamirenden Zeiten wieder aufgestellten, obwohl nicht mit neuen oder haltbaren Gründen unterstützten Behauptungen der Identität der Rechtslehre und der Moral, so wie des natürlichen Rechts und

des positiven, so kurz als möglich abzufertigen gesucht hat. Denn nach des Verfassers innigster Ueberzeugung werden jene Behauptungen nach Verschwindung des Identitäts-Taumels wohl von selbst wieder fallen; der Verfasser würde sich daher nicht einmal auf eine besondre Widerlegung derselben eingelassen haben, wenn er nicht bemerkt hätte, daß mancher denkende Freund der Rechtswissenschaft jenen Behauptungen mehr Gewicht beilegte, als ihnen die philosophirende Vernunft, der keine Autorität, wie groß sie auch sei, und keine wissenschaftliche (oder unwissenschaftliche) Mode, wie sehr sie auch herrsche, etwas gelten soll, beilegen kann und darf; gesetzt auch, daß das philosophirende Individuum, welches sich nicht unterwerfen, sondern seiner Ueberzeugung folgen will, darüber mit verächtlicher Miene bespöttelt oder gar mit harten Scheltworten verunglimpft werden sollte.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

Man rechnete sonst es dem Hugo Grotius zum hohen Verdienste an, daß er das sogenannte Naturrecht oder die natürliche Rechtslehre von der Moral oder Sittenlehre getrennt und zur systematischen Behandlung jener als einer eigenthümlichen und selbständigen Wissenschaft wenigstens die Bahn gebrochen habe. In den neuesten Zeiten aber, wo man so gern durch paradoxe, mit einer gewissen Keckheit hingeworfne, Behauptungen den Ruhm der Originalität zu erhaschen sucht und selbst auf dem Gebiete jener alten Königin der Wissenschaften, die doch von der Liebe zur Weisheit ihren Namen führt, mehr nach dem Neuen und Glänzenden, als nach dem Wahren und Gründlichen fragt, haben Manche entweder jene Trennung gemisbilligt, oder wohl gar gemeint, es gebe eigentlich kein natürliches Recht, sondern alles Recht sei positiver Natur; man könne daher wohl über das positive Recht, wie über alles Gegebne, philosophiren, aber nimmer könne die Philosophie aus eigner Machtvollkommenheit allgemeingültige Rechtsgesetze aufstellen.

Was nun erstlich die Trennung des Naturrechts von der Moral anlangt, so beruht die Misbilligung derselben wohl hauptsächlich auf einem Misverstande, veranlasst durch die Zweideutigkeit des Wortes Moral und die Voraussetzung, als solle das, was die Wissenschaft für die Theorie oder zum Behufe der genauern Einsicht trennt, auch in der Praxis oder im Leben durchaus getrennt sein. Daß diese Voraussetzung falsch sei, bedarf wohl keines Beweises.

Alle Wissenschaft beruht auf einer gewissen Abstrakzion und Reflexion, d. h. auf einem Wegsehn von dem Einen und Hinsehn auf das Andre. Es folgt aber gar nicht, daß man dasjenige, was man in der Betrachtung aus einander hält, um es einzeln recht genau zu beschauen, auch beim Handeln scheide und wohl gar als widerstreitend einander entgegensetze. Der rechtliche Mann wird also nicht beim strengen Rechte stehn bleiben, sondern sich auch als sittlichen Mann zeigen, wenn er überhaupt ein guter Mensch sein will. Ja er wird in dieser Eigenschaft den Unterschied der Wissenschaft gleichsam ignoriren und sein ganzes Handeln von innerer Güte durchdrungen sein lassen. In dieser *Hinsicht* hatte jener alte Dichter ganz Recht, welcher sagte: *Εν δε δικαιοσυνη συλληβδην πασ' αρετη 'στι.* Die Zweideutigkeit aber des Wortes Moral und der damit verwandten Ausdrücke moralisch und Moralität, so wie der entsprechenden deutschen, Sittenlehre, sittlich und Sittlichkeit, ist ebendaher entstanden, daß man beim Philosophiren über das menschliche Handeln die ursprünglichen Gesetze der Vernunft, durch die es bestimmbar ist, *lange* Zeit als völlig einartig betrachtete und daher auch alles Praktische zufolge seiner Erscheinung durch die *Sitten* (mores) moralisch oder sittlich, mithin auch die ganze *praktische* Philosophie Moral oder Sittenlehre nannte. Da es aber ein nothwendiger Fortschritt der philosophirenden Vernunft ist, das, was nicht völlig einartig, sondern in andrer Hinsicht auch verschieden ist, zu trennen, eben um ein recht klares und deutliches Bewusstsein davon zu konstruiren: so konnt' es nicht fehlen, daß im Fortgange der Zeiten die philosophirende Vernunft das bloß Rechtliche im Handeln absonderte von demjenigen, was durch Gesinnung und Absicht als innere Bestimmungsgründe des Handelns eine höhere Sankzion erhält, und was nun die Sprache aus Mangel eines besondern Ausdrucks dafür das Moralische oder Sittliche vorzugsweise nannte. So bekam die Moral oder Sittenlehre eine engere Sphäre, obwohl im Gebrauche dieser Wörter die Bedeutung, die man ihnen in Gedanken unterlegt, oft noch aus der engern in die weitre Sphäre hinüber-

spielt; wo es dann scheinen kann, als sei die Trennung des Rechtlichen vom Sittlichen ein Frevel gegen die Heiligkeit der Vernunftgesetze oder eine Entzweiung der gesetzgebenden Vernunft selbst.

Was aber die Behauptung betrifft, daß es eigentlich kein natürliches, sondern bloß ein positives Recht, mithin auch keine Naturrechtswissenschaft, sondern höchstens nur eine Philosophie des positiven Rechts gebe: so ist dieselbe, genau besehn, in sich selbst widerstreitend. Ein positives Recht kann doch nur durch eine gesetzgebende Autorität in der bürgerlichen oder irgend einer andern dieser ähnlichen Verbindung zu Stande kommen. Natürlich aber fragt nun die Vernunft, wie ein solches von außen kommendes Recht möglich sei und ob es mit ihren ursprünglichen Anfoderungen an den Menschen einstimme. Sobald man diese Frage auch nur denkt, hat man schon die Idee eines natürlichen Rechts, und wer sie gründlich und vollständig zu lösen sucht, kann sie so nur durch eine Naturrechtswissenschaft oder eine philosophische Rechtslehre lösen. Will sich aber jemand beliebig darauf beschränken, über das ihm gegebne positive Recht allein zu philosophiren, so fragen wir ihn wieder: Nach welchen Prinzipien? — Nach solchen, die aus dem positiven Rechte selbst entlehnt sind? — Dann giebst du uns keine Philosophie, sondern bloß eine Interpretazion oder Analyse des positiven Rechts, die höchstens nach logischen Regeln, wie alle Auslegung und Zergliederung, geordnet ist, aber über die ursprüngliche Gültigkeit des positiven Rechts gar keinen Aufschluß giebt. — Oder nach solchen, die aus der Geschichte genommen sind? — Dann giebst du uns nur historische Dedukzionen, die ganz vortrefflich und höchst anziehend sein können, aber uns wieder im Stiche lassen, wenn wir über den ursprünglichen Charakter und Werth des positiven Rechtes in's Klare kommen wollen. Es bleibt dir also nichts übrig, als daß du jene Prinzipien, da du sie noch weniger aus der Geometrie oder Chemie oder Pathologie nehmen kannst, in der praktischen Philosophie suchst, mithin selbst voraussetzest, daß die Vernunft schon ursprünglich, unabhängig von dieser oder

jener menschlichen Verbindung, obwohl in Bezug auf jede mögliche, Rechtsgesetze aufstelle, und daß diese, wenn sie auch nicht immer und überall anerkannt werden, dennoch von allen vernünftig urtheilenden und handelnden Subjekten anerkannt werden sollten.

Endlich seien uns in Hinsicht auf jene Behauptung noch die zwei Fragen erlaubt: Wonach richteten sich diejenigen, welche, mit gesetzgebender Autorität bekleidet, in dieser oder jener geselligen Verbindung bestimmten, was Rechtens sein sollte? Und was vermochte denn die Glieder dieser Verbindung, sich jene Bestimmungen über ihr Eigenthum, ihr Leben, ihre Freiheit, ihre Ehre, kurz über alles, was dem Menschen so theuer und werth ist, gefallen zu lassen? — Daß jene, die Gesetzgeber, bloß nach Lust und Belieben handelten (wie es etwa die despotische Formel der vormaligen Könige von Frankreich: Car tel est nôtre plaisir, andeutet) und daß diese, die Gesetznehmer, durch bloße Gewalt zur Annahme der so gegebnen Gesetze vermocht wurden, wird wohl niemand behaupten wollen. Denn wir wissen ja aus der Geschichte, daß diese legislatorische Methode wenigstens nicht stets und aller Orten stattfand, daß weder Lykurg, noch Solon, noch Zaleuk, noch Charondas, noch so viele andre Gesetzgeber alter und neuer Zeit ihre Gesetze den Mitbürgern aufdrangen, auch nicht einmal aufdringen konnten, sondern erst freiwillig von diesen mit jener Autorität bekleidet wurden; wobei die Prüfung und Anerkennung des Gegebnen oft sogar noch ausdrücklich vorbehalten blieb. *)

Auf das bloße Bedürfniß äußerer Zucht und Ordnung zur Erhaltung und Beförderung gemeinsames Wohlseins darf man sich wohl nicht berufen. Denn so mächtig dieses Bedürfniß auch hier und da wirken mochte, um eine positive Gesetzgebung herbeizuführen: so würde man doch das Allgemeine und Nothwendige, was allen, im Besondern und

*) Daß jene Gesetzgeber auch das berücksichtigten und zum Theil in ihre Gesetze aufnahmen, was Brauch oder Gewohnheit, ausdrückliche oder stillschweigende Uebereinkunft schon bestimmt hatten, versteht sich von selbst.

Zufälligen noch so verschiednen, Gesetzgebungen zum Grunde liegt, was sie im Ganzen als ein belebender Hauch durchdringt, und was ihnen dem größern Theile nach den Beifall jedes rechtlichen und wohlgesinnten Mannes abdringt, auch wenn ihn diese Gesetzgebungen nicht das Mindeste angiengen, vergebens aus einem solchen Bedürfnisse allein auf eine befriedigende Art zu erklären suchen. Daher sagt schon Cicero, in Bezug auf jenen Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewisser Rechte und der sich darauf beziehenden bürgerlichen Vorschriften, in seiner Rede für den Milo: Est haec non scripta, sed nata lex; quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus. Wir dürfen also oder müssen vielmehr annehmen, daß das natürliche Gefühl von Recht und Unrecht überall im Spiele war; daß es den einen Theil ebensowohl beim Geben, als den andern beim Nehmen der Gesetze leitete, wenn es sich auch nicht immer auf dieselbe Weise wegen Verschiedenheit der Kultur, der Lage und der Verhältnisse beider Theile aussprach; und daß, wenn wir ebendieses Gefühl zu einem recht klaren, deutlichen und lebendigen Bewusstsein dessen, was Recht und Unrecht ist, zu erheben suchen, wir eine bestimmte Kenntniß des natürlichen Rechts und somit, wenn wir hiebei nach einer echt wissenschaftlichen Methode verfahren, auch eine Naturrechtswissenschaft erhalten.

Zu einer solchen sollen die folgenden Abhandlungen einen Beitrag liefern und so das eben Gesagte gleichsam faktisch, wenn auch nicht im ganzen Umfange dieser wissenschaftlichen Sphäre, bestätigen. Wir werden daher unter Voraussetzung dessen, was bereits anderwärts (in den Aphorismen zur Philosophie des Rechts) über den Rechtsbegriff sowohl als das Rechtsgesetz gesagt worden, zuerst von den sogenannten Urrechten, sodann von der Erwerblichkeit und Veräußerlichkeit der Rechte, hierauf von der Erwerbung eines äußern Eigenthums, weiter von der Uebertragung der Rechte, ferner von der Ausübung des Rechts zu zwingen, und zuletzt vom

Strafrechte handeln, indem dieß gerade die Hauptprobleme einer natürlichen Rechtswissenschaft zu sein scheinen.

Erste Abhandlung.

Von den Urrechten.

1.

Jedem vernünftigen Wesen kommt ursprünglich das Recht zu, als Selbzweck in der Sinnenwelt zu sein und zu wirken. Man kann dieß das Recht der Persönlichkeit nennen, welches eigentlich das einzige Urrecht und zugleich Grund oder Bedingung aller entstandnen Rechte ist (A. 18).

Urrechte oder ursprüngliche Rechte (iura originaria) können keine andern sein, als solche, die einem vernünftigen Wesen vermöge seines Wesens, mithin allen solchen Wesen, wiefern deren mehre in der Sinnenwelt neben einander sind, nothwendiger Weise zukommen — ohne welche ein vernünftiges Wesen gar nicht vollständig gedacht werden kann — die weder irgend eine besondre Begebenheit in der Sinnenwelt, noch irgend einen besondern Freiheitsakt eines vernünftigen Wesens als Bedingung ihrer Gültigkeit voraussetzen — also wesentliche, allgemeine, nothwendige, unbedingte oder absolute Rechte. Ihnen stehn entgegen die entstandnen Rechte (iura orta — auch adventitia sensu latiori) die einem vernünftigen Wesen nicht schlechthin als einem solchen, sondern vermöge irgend einer, von seinem Willen unabhängigen oder abhängigen, Thatsache zukommen — also außerwesentliche, besondre, zufällige, bedingte oder hypothetische Rechte. Ein hypothetisches Recht ist folglich etwas andres als ein problematisches. Dieses ist zweifelhaft oder streitig; jenes kann völlig zweifellos und unbestritten sein. Entstandne Rechte können nun theils angeborne (adnata s. connata) theils erworbne (adquisita s. comparata) theils hinzugekommne (accessoria — auch adventitia sensu strictiori) sein, je nachdem die Thatsache,

von welcher sie als abhängig gedacht werden, der natürliche Eintritt eines vernünftigen Wesens in die Welt der Erscheinungen (beim Menschen die Geburt) oder die absichtliche Thätigkeit eines vernünftigen Wesens zur Bewirkung eines Rechts, oder die natürliche Verknüpfung einer Sache mit einem schon bestehenden Rechtsobjekte ist. Ein ursprüngliches Recht ist folglich etwas andres als ein angebornes. Dieses entsteht erst in, mit und durch die Geburt; jenes ist schon da, sobald ich nur überhaupt vernünftige Wesen setze, obgleich der Mensch nach dem natürlichen Laufe der Dinge eben erst durch die Geburt als ein vernünftiges Wesen in der Welt der Erscheinungen auftritt oder als Person erscheint. Man kann daher zwar sagen, daß ein vernünftiges Wesen, wenn es durch die Geburt in der Welt der Erscheinungen auftrete, sich erst als vernünftiges Wesen manifestire, mithin erst dadurch sein ursprüngliches Recht substanziire, indem es außerdem gar nicht als Person erscheinen würde. Da es aber überhaupt betrachtet gar nicht nothwendig ist, daß ein vernünftiges Wesen gerade unter der Menschenform und der dieser Form natürlichen Bedingung in die Welt der Erscheinungen eintrete oder daß es als Mensch geboren werde, und in, mit und durch die Geburt gewisse eigenthümliche Rechte erlange: so sind angeborne Rechte, in Bezug auf ein vernünftiges Wesen überhaupt gedacht, entstandne, und folglich außerwesentliche, besondre, zufällige und bedingte Rechte. *)

Das ursprüngliche Recht nun, von welchem jede systematische Theorie der Rechte ausgehn und anheben muß, kann in nichts andrem bestehn, als in der allen vernünftigen

*) Wenn ein vernünftiges Wesen mit Flügeln geboren würde, so würd' es auch ein angebornes Recht auf den Gebrauch dieser Glieder haben, wie der Mensch auf den Gebrauch seiner Hände und Füße. Der Besitz solcher Glieder ist aber nichts an sich Nothwendiges. Wie daher alle Menschen ohne Flügel leben können, so leben auch gar manche Menschen ohne Hände oder Füße, entweder weil ihnen solche Glieder nicht mit angeboren worden, oder weil sie dieselben nach der Geburt wieder verloren haben. Das Besitzen oder Nichtbesitzen solcher Glieder ist also insofern etwas Zufälliges (accidentale).

Strafrechte handeln, indem dieß gerade die Hauptprobleme einer natürlichen Rechtswissenschaft zu sein scheinen.

Erste Abhandlung.

Von den Urrechten.

1.

Jedem vernünftigen Wesen kommt ursprünglich das Recht zu, als Selbzweck in der Sinnenwelt zu sein und zu wirken. Man kann dieß das Recht der Persönlichkeit nennen, welches eigentlich das einzige Urrecht und zugleich Grund oder Bedingung aller entstandnen Rechte ist (A. 18).

Urrechte oder ursprüngliche Rechte (iura originaria) können keine andern sein, als solche, die einem vernünftigen Wesen vermöge seines Wesens, mithin allen solchen Wesen, wiefern deren mehre in der Sinnenwelt neben einander sind, nothwendiger Weise zukommen — ohne welche ein vernünftiges Wesen gar nicht vollständig gedacht werden kann — die weder irgend eine besondre Begebenheit in der Sinnenwelt, noch irgend einen besondern Freiheitsakt eines vernünftigen Wesens als Bedingung ihrer Gültigkeit voraussetzen — also wesentliche, allgemeine, nothwendige, unbedingte oder absolute Rechte. Ihnen stehn entgegen die entstandnen Rechte (iura orta — auch adventitia sensu latiori) die einem vernünftigen Wesen nicht schlechthin als einem solchen, sondern vermöge irgend einer, von seinem Willen unabhängigen oder abhängigen, Thatsache zukommen — also außerwesentliche, besondre, zufällige, bedingte oder hypothetische Rechte. Ein hypothetisches Recht ist folglich etwas andres als ein problematisches. Dieses ist zweifelhaft oder streitig; jenes kann völlig zweifellos und unbestritten sein. Entstandne Rechte können nun theils angeborne (adnata s. connata) theils erworbne (adquisita s. comparata) theils hinzugekommne (accessoria — auch adventitia sensu strictiori) sein, je nachdem die Thatsache,

von welcher sie als abhängig gedacht werden, der natürliche Eintritt eines vernünftigen Wesens in die Welt der Erscheinungen (beim Menschen die Geburt) oder die absichtliche Thätigkeit eines vernünftigen Wesens zur Bewirkung eines Rechts, oder die natürliche Verknüpfung einer Sache mit einem schon bestehenden Rechtsobjekte ist. Ein ursprüngliches Recht ist folglich etwas andres als ein angebornes. Dieses entsteht erst in, mit und durch die Geburt; jenes ist schon da, sobald ich nur überhaupt vernünftige Wesen setze, obgleich der Mensch nach dem natürlichen Laufe der Dinge eben erst durch die Geburt als ein vernünftiges Wesen in der Welt der Erscheinungen auftritt oder als Person erscheint. Man kann daher zwar sagen, daß ein vernünftiges Wesen, wenn es durch die Geburt in der Welt der Erscheinungen auftrete, sich erst als vernünftiges Wesen manifestire, mithin erst dadurch sein ursprüngliches Recht substanziire, indem es außerdem gar nicht als Person erscheinen würde. Da es aber überhaupt betrachtet gar nicht nothwendig ist, daß ein vernünftiges Wesen gerade unter der Menschenform und der dieser Form natürlichen Bedingung in die Welt der Erscheinungen eintrete oder daß es als Mensch geboren werde, und in, mit und durch die Geburt gewisse eigenthümliche Rechte erlange: so sind angeborne Rechte, in Bezug auf ein vernünftiges Wesen überhaupt gedacht, entstandne, und folglich außerwesentliche, besondre, zufällige und bedingte Rechte. *)

Das ursprüngliche Recht nun, von welchem jede systematische Theorie der Rechte ausgehn und anheben muß, kann in nichts andrem bestehn, als in der allen vernünftigen

*) Wenn ein vernünftiges Wesen mit Flügeln geboren würde, so würd' es auch ein angebornes Recht auf den Gebrauch dieser Glieder haben, wie der Mensch auf den Gebrauch seiner Hände und Füße. Der Besitz solcher Glieder ist aber nichts an sich Nothwendiges. Wie daher alle Menschen ohne Flügel leben können, so leben auch gar manche Menschen ohne Hände oder Füße, entweder weil ihnen solche Glieder nicht mit angeboren worden, oder weil sie dieselben nach der Geburt wieder verloren haben. Das Besitzen oder Nichtbesitzen solcher Glieder ist also insofern etwas Zufälliges (accidentale).

Strafrechte handeln, indem dieß gerade die Hauptprobleme einer natürlichen Rechtswissenschaft zu sein scheinen.

Erste Abhandlung.

Von den Urrechten.

1.

Jedem vernünftigen Wesen kommt ursprünglich das Recht zu, als Selbzweck in der Sinnenwelt zu sein und zu wirken. Man kann dieß das Recht der Persönlichkeit nennen, welches eigentlich das einzige Urrecht und zugleich Grund oder Bedingung aller entstandnen Rechte ist (A. 18).

Urrechte oder ursprüngliche Rechte (iura originaria) können keine andern sein, als solche, die einem vernünftigen Wesen vermöge seines Wesens, mithin allen solchen Wesen, wiefern deren mehre in der Sinnenwelt neben einander sind, nothwendiger Weise zukommen — ohne welche ein vernünftiges Wesen gar nicht vollständig gedacht werden kann — die weder irgend eine besondre Begebenheit in der Sinnenwelt, noch irgend einen besondern Freiheitsakt eines vernünftigen Wesens als Bedingung ihrer Gültigkeit voraussetzen — also wesentliche, allgemeine, nothwendige, unbedingte oder absolute Rechte. Ihnen stehn entgegen die entstandnen Rechte (iura orta — auch adventitia sensu latiori) die einem vernünftigen Wesen nicht schlechthin als einem solchen, sondern vermöge irgend einer, von seinem Willen unabhängigen oder abhängigen, Thatsache zukommen — also außerwesentliche, besondre, zufällige, bedingte oder hypothetische Rechte. Ein hypothetisches Recht ist folglich etwas andres als ein problematisches. Dieses ist zweifelhaft oder streitig; jenes kann völlig zweifellos und unbestritten sein. Entstandne Rechte können nun theils angeborne (adnata s. connata) theils erworbne (adquisita s. comparata) theils hinzugekommne (accessoria — auch adventitia sensu strictiori) sein, je nachdem die Thatsache,

von welcher sie als abhängig gedacht werden, der natürliche Eintritt eines vernünftigen Wesens in die Welt der Erscheinungen (beim Menschen die Geburt) oder die absichtliche Thätigkeit eines vernünftigen Wesens zur Bewirkung eines Rechts, oder die natürliche Verknüpfung einer Sache mit einem schon bestehenden Rechtsobjekte ist. Ein ursprüngliches Recht ist folglich etwas andres als ein angebornes. Dieses entsteht erst in, mit und durch die Geburt; jenes ist schon da, sobald ich nur überhaupt vernünftige Wesen setze, obgleich der Mensch nach dem natürlichen Laufe der Dinge eben erst durch die Geburt als ein vernünftiges Wesen in der Welt der Erscheinungen auftritt oder als Person erscheint. Man kann daher zwar sagen, daß ein vernünftiges Wesen, wenn es durch die Geburt in der Welt der Erscheinungen auftrete, sich erst als vernünftiges Wesen manifestire, mithin erst dadurch sein ursprüngliches Recht substanziire, indem es außerdem gar nicht als Person erscheinen würde. Da es aber überhaupt betrachtet gar nicht nothwendig ist, daß ein vernünftiges Wesen gerade unter der Menschenform und der dieser Form natürlichen Bedingung in die Welt der Erscheinungen eintrete oder daß es als Mensch geboren werde, und in, mit und durch die Geburt gewisse eigenthümliche Rechte erlange: so sind angeborne Rechte, in Bezug auf ein vernünftiges Wesen überhaupt gedacht, entstandne, und folglich außerwesentliche, besondre, zufällige und bedingte Rechte. *)

Das ursprüngliche Recht nun, von welchem jede systematische Theorie der Rechte ausgehn und anheben muß, kann in nichts andrem bestehn, als in der allen vernünftigen

*) Wenn ein vernünftiges Wesen mit Flügeln geboren würde, so würd' es auch ein angebornes Recht auf den Gebrauch dieser Glieder haben, wie der Mensch auf den Gebrauch seiner Hände und Füße. Der Besitz solcher Glieder ist aber nichts an sich Nothwendiges. Wie daher alle Menschen ohne Flügel leben können, so leben auch gar manche Menschen ohne Hände oder Füße, entweder weil ihnen solche Glieder nicht mit angeboren worden, oder weil sie dieselben nach der Geburt wieder verloren haben. Das Besitzen oder Nichtbesitzen solcher Glieder ist also insofern etwas Zufälliges (accidentale).

Wesen auf gleiche Weise zustehenden Möglichkeit, als Selbzwecke in der Sinnenwelt zu sein und zu wirken, welche Möglichkeit eine unmittelbare Folge des Rechtsgesetzes (A. 21. u. 22.) ist, indem ohne diese Möglichkeit ein vernünftiges Wesen gar keinen äußern Freiheitsgebrauch haben würde, gar nicht als Person gedacht werden könnte. Ein solches Recht aber ist seinem Gehalte nach (quoad materiam) völlig unbestimmt d. h. es hat keinen bestimmten Gegenstand (obiectum) worauf es zu beziehn wäre; es ist lediglich formal. Soll also einem vernünftigen Wesen außerdem noch irgend ein bestimmtes und materiales (dingliches oder persönliches) Recht zukommen: so muß irgend eine Thatsache vorausgegangen sein, durch welche ein bestimmtes Etwas Gegenstand des Rechts für ein vernünftiges Wesen und ebendadurch ein Theil der jedem solchen Wesen von der Vernunft selbst zuerkannten äußern Freiheitssphäre wurde. Ohne eine solche Thatsache würde ebendiese Sphäre nur in der Idee (idealiter) nicht in der Wirklichkeit (realiter) existiren. Die Thatsache ist also zur Konstituirung einer wirklichen Freiheitssphäre in der Außenwelt oder eines wirklichen Rechtsgebietes allerdings nöthig. Aber es würde auch kein bestimmtes Etwas ein Gegenstand des Rechts für ein vernünftiges Wesen werden können, wenn diesem nicht jene Befugniß, in der Sinnenwelt als Selbzweck zu sein und zu wirken, schon ursprünglich (ohne vorausgegangne Thatsache, bloß vermöge seiner vernünftigen Natur) zukäme. Denn dadurch allein hat es die Machtvollkommenheit, sich eine äußere Freiheitssphäre anzubilden und in dieselbe dieses oder jenes bestimmte Etwas aufzunehmen. Das Recht der Persönlichkeit ist also das einzige Urrecht vernünftiger Wesen und zugleich die unumgänglich nothwendige, a priori bestimmte, Bedingung aller entstandnen Rechte.

2.

Wenn man ein vernünftiges Wesen theils als ein für sich bestehendes, theils als ein mit gewissen Kräften wirkendes, theils als ein mit andern Wesen seines Gleichen in Gemeinschaft lebendes Wesen betrachtet: so kann man das Recht der Persönlichkeit (B. 1.) auch zerfällen in das Recht der persönlichen Subsistenz, das Recht der persönlichen Freiheit und das Recht der persönlichen Gleichheit, und so drei besondre Urrechte annehmen. Diese sind aber dann bloße Darstellungen des Einen Urrechts aus verschiednen Gesichtspunkten.

Was man in wissenschaftlicher Hinsicht, durch Abstrakzion und Reflexion, trennt, also nur abgesondert denkt, ist darum nicht auch in der Wirklichkeit so getrennt, daß das Eine ohne das Andre stattfinden könnte — eine Bemerkung, die, um Misverständnisse zu verhüten, nicht oft genug wiederholt werden kann. Wäre man derselben stets eingedenk gewesen, so würde man sich auch nicht vergeblich über die Frage gestritten haben, ob es mehr als Ein Urrecht gebe. Denn man kann allerdings mehre Urrechte unterscheiden oder abgesondert denken, wenn man das berechtigte Subjekt aus verschiednen Gesichtspunkten betrachtet. Diese Gesichtspunkte kann man bestimmen mittels jener reinen Verstandesbegriffe, welche sich auf das Verhältniß der Erkenntnißobjekte beziehn: Substanzialität, Kausalität und Gemeinschaft. Sonach würde dem vernünftigen Wesen, dem das Recht der Persönlichkeit überhaupt zukommt, auch insonderheit zukommen 1) das Recht, als Person für sich selbst zu bestehn, 2) das Recht, als Person mit Freiheit zu wirken, und 3) das Recht, als Person sich jedem andern mit und neben ihm bestehenden und freiwirkenden Wesen in beiderlei Hinsicht gleich zu stellen. Aber dieses Unterschieds im abgesonderten Denken ungeachtet, ist das Recht der persönlichen Subsistenz mit dem der persönlichen Freiheit und diese beiden wieder mit dem Rechte der persönlichen Gleichheit so innig verbunden, daß das eine ohne die andern gar nicht stattfinden kann, mithin, wer eins hat, in ihm alle übrigen zugleich mit hat. Denn ein vernünftiges Wesen kann in der Welt der Erscheinungen

nicht persönlich subsistiren, ohne in derselben mit Freiheit wirksam zu sein; und da dieß bei jedem vernünftigen Wesen der Fall ist, so muß das Recht der persönlichen Subsistenz und Wirksamkeit allen auf gleiche Weise zukommen oder ein Recht der persönlichen Gleichheit sein.

Anmerkung 1.

Da dem ursprünglichen Rechtsverhältnisse vernünftiger Wesen die Idee einer vollkommnen Reziprozität ihrer Rechte und Pflichten zum Grunde liegt: so wird derjenige, dessen Recht der persönlichen Subsistenz, Freiheit und Gleichheit von einem Andern nicht anerkannt und beachtet wird, auch nicht verbunden sein, das dem Andern außerdem zustehende Recht der persönlichen Subsistenz u. s. w. anzuerkennen und zu beachten. Er wird vielmehr berechtigt sein, sich gegen den Andern alles das zu erlauben, was dieser sich gegen ihn erlaubt, um sein Recht dadurch zu schützen oder zu sichern, daß er den Andern entweder zwingt, sein Recht anzuerkennen und zu beachten, oder, wenn dieß nicht möglich, ihn gänzlich außer Stand setzt, es zu verletzen. Darum haben manche Naturrechtslehrer auch noch ein Recht auf Sicherheit zu den Urrechten gezählt. Dieß ist aber nichts andres, als das mit jedem Rechte im eigentlichen und strengen Sinne verknüpfte Recht zu zwingen, wiefern dasselbe in seiner Ausübung zum Schutze der Rechte dienen soll (A. 23. u. 24). Denn man ist mitten unter andern Personen nur sicher, wenn der zur Verletzung unsrer Rechte Geneigte weiß, er berechtige uns (entweder allein oder in Verbindung mit Andern) eben durch die Verletzung, Gewalt gegen ihn zu brauchen, und wenn er ebendiese Gewalt fürchtet als eine Kraft, die der seinigen überlegen sein und ihm ein gleiches oder wohl gar ein noch größeres Uebel zufügen könnte, als er uns durch Verletzung unsrer Rechte zuzufügen geneigt ist. Da nun im Staate diese Sicherheit im möglich höchsten Grade stattfindet und die Staatsverbindung eben auf Bewirkung dieser Sicherheit abzweckt (A. 41): so haben diejenigen, welche eine solche Verbindung unter sich eingingen, auch das Recht, wenn jemand, obwohl in ihrer

Mitte lebend, dennoch kein Glied dieser Verbindung wäre, ihn zu zwingen, daß er entweder an ihre Verbindung sich anschließe oder aus ihrer Mitte weiche, um ihrer Sicherheit willen (A. 39). Man kann also jenes mit dem Rechte überhaupt verknüpfte Recht zu zwingen allerdings ein Recht auf Sicherheit, und, weil diese Verknüpfung ursprünglich (ohne alle vorhergegangne Verabredung und Uebereinkunft — vermöge der bloßen Natur des Rechtes überhaupt) stattfindet, ein Urrecht nennen. Aber ebendarum, weil es mit jedem, sowohl ursprünglichen als entstandnen, Rechte unmittelbar verknüpft ist, kann es doch nicht füglich als ein besondres, von den Rechten der persönlichen Subsistenz, Freiheit und Gleichheit verschiednes, Urrecht aufgeführt werden.

Anmerkung 2.

Daß ein vernünftiges Wesen ursprünglich berechtigt sei, als Person zu bestehen, hat wohl nie jemand geleugnet, in dem sich die Vernunft mit vollem Bewusstsein ihrer Würde aussprach. Auch die freie Wirksamkeit gestanden ihm die meisten Naturrechtslehrer als ursprüngliches Recht zu, mit der ganz richtigen Bemerkung, daß diese Freiheit keine unbeschränkte sei, weil sie schon ursprünglich als sich gegenseitig beschränkend gedacht werden muß. Aber an der Gleichheit nahmen viele Anstoß, vornehmlich seit dem ungeheuern Misbrauche, der mit dieser Idee in der Revoluzionsperiode getrieben wurde und in seinen unseligen Folgen noch immer hier und dort fortwirkt. Sobald man indessen überlegt, daß hier nur von einer ursprünglichen Gleichheit die Rede und mit derselben eine empirische Ungleichheit gar wohl verträglich ist: verschwindet nicht nur jener Anstoß augenblicklich, sondern es wird auch durch Anerkennung dieser Ungleichheit, als einer nothwendigen Folge der Individualität sinnlich-vernünftiger Wesen, so wie jener Gleichheit, als einer nothwendigen Folge ihrer vernünftigen Natur überhaupt, dem Misbrauche vorgebeugt, der aus einer Misdeutung jener Idee etwa entstehn möchte. Es ist nämlich offenbar, daß bei der physischen Ungleichheit einzeler sinnlich-

vernünftiger Wesen, in Ansehung ihrer geistigen und körperlichen Kräfte, es auch nicht an juridischer Ungleichheit, in Ansehung der jedem Einzelen zukommenden Rechte, fehlen kann. Aber dieß hebt die ursprüngliche Gleichheit Aller, in Ansehung des Rechtes überhaupt, nicht auf. Denn sobald mehre Individuen in physischer Hinsicht nicht völlig gleich sind — was sie nie sein können, da sie unter ganz verschiednen Umständen und Verhältnissen in die Welt der Erscheinungen eintreten —, und sobald sie bei ihrer Wirksamkeit ganz verschiedne Zwecke haben — was bei der Verschiedenheit ihrer individualen Lage und der daraus hervorgehenden Bedürfnisse auch nicht fehlen kann: so müssen sie, wenn es jedem auf gleiche Weise freisteht, von seinen geistigen und körperlichen Kräften Gebrauch zu machen, um seine Zwecke durch die tauglichsten Mittel zu verwirklichen, nach ganz verschiednen Dingen streben und, wiefern sie diese mit ihrer Persönlichkeit in irgend eine Verbindung setzen, ihr empirisches Rechtsgebiet auf die mannigfaltigste Weise modifiziren, so daß dieses Gebiet hier größer, dort kleiner wird, der Eine also mehr, der Andre weniger Rechte erwirbt. Also ist die empirische Ungleichheit der Rechte sogar eine Folge der ursprünglichen Gleichheit des Rechts oder, was eben so viel heißt, des Urrechts der persönlichen Gleichheit, sobald die geringste physische Ungleichheit zu dieser Gleichheit hinzukommt.

Wenn nun ferner die bürgerliche Gesellschaft die empirische Ungleichheit der Rechte nicht nur nicht aufhebt, sondern sogar fortwährend unterhält: so thut sie kein Unrecht, weil sie dadurch das Urrecht der persönlichen Gleichheit nicht verletzt, sondern es vielmehr anerkennt und bestätigt. Denn wie sie den Mehrbesitzenden gegen die Angriffe des Minderbesitzenden schützt: so schützt sie auch den Minderbesitzenden gegen die Angriffe des Mehrbesitzenden auf gleiche Weise; ja sie nimmt überhaupt den Schwächern gegen den Stärkern in Schutz (wenigstens soll sie es ihrer Bestimmung zufolge) und gleicht dadurch gewissermaßen die physische Ungleichheit der Kräfte und die daraus hervorgehende empirische Ungleichheit der Rechte wieder aus, indem sie Alle vor dem Gesetze

gleich macht. Sie verhütet also, daß durch keine noch so große Ungleichheit der Kräfte und der Rechte die ursprüngliche Gleichheit des Rechts, d. h. das Allen auf gleiche Weise zustehende Recht der Persönlichkeit aufgehoben werde.

Will man übrigens die ursprüngliche juridische Gleichheit eine Gleichheit des Anspruchs und die empirische juridische Ungleichheit eine Ungleichheit des Rechts nennen: so kann man diese Terminologie wohl gelten lassen. Es fragt sich aber nur, ob dadurch in der Sache selbst etwas gewonnen und jedem auch nur möglichen Misbrauche vorgebeugt werde. Denn dieser kommt oft allein aus dem bösen Willen, der sich durch keine technischen Formeln in den Kreis der Rechtlichkeit bannen lässt. Auch darf man wohl fragen: Warum soll derjenige, der gleiche Ansprüche mit Andern hat, sie nicht durch alle ihm zu Gebote stehenden Mittel geltend zu machen und so zu wirklichen Rechten zu erheben suchen? Und wenn Ansprüche mit Zwang durchgesetzt werden dürfen, wodurch sind sie von wirklichen Rechten unterschieden? Soll man aber die Befriedigung des Anspruchs von der bloßen Gütigkeit Andrer erwarten: wie können Alle gleichen Anspruch haben, da die Gütigkeit mit Recht diesem verweigert, was sie jenem gewährt, weil sie auf Bedürfniß, Würdigkeit und manchen andern Umstand Rücksicht nehmen muß, von dem die Gerechtigkeit keine Notiz zu nehmen braucht? Die Ausdrücke: Ursprüngliche Gleichheit des Rechts und empirische Ungleichheit der Rechte, scheinen daher weit angemessener und bezeichnender, als die eben angeführten.

3.

Vermöge des Urrechts der Persönlichkeit (B. 1.) kann es keine Verbindung vernünftiger Wesen geben, innerhalb welcher unbeschränkte Berechtigung einerseit und unbeschränkte Verpflichtung anderseit stattfände, indem durch ein solches Verhältniß die ursprüngliche Gleichheit vernünftiger Wesen und mit derselben ihre ganze Persönlichkeit völlig aufgehoben wäre.

Die Berechtigung heißt unbeschränkt, wiefern das berechtigte Subjekt lauter Rechte ohne Pflichten,

und die Verpflichtung heißt unbeschränkt, wiefern das verpflichtete Subjekt lauter Pflichten ohne Rechte hätte. Durch unbeschränkte Berechtigung würde also ein vernünftiges Wesen über ein oder mehre Wesen seines Gleichen, mit denen es in einem sinnlich wahrnehmbaren Verhältnisse stände, dergestalt erhoben, daß ihm jede beliebige Handlung gegen dieselben rechtlicher Weise gestattet wäre, daß es also von diesen gar nicht gezwungen werden dürfte; so wie durch unbeschränkte Verpflichtung ein vernünftiges Wesen unter ein oder mehre Wesen seines Gleichen, die mit ihm in einer sinnlichen Verknüpfung ständen, dergestalt erniedrigt würde, daß es sich jede beliebige Handlung derselben von Rechts wegen gefallen lassen müsste, daß es also diesen durchaus keinen Widerstand entgegensetzen dürfte. Da nun dadurch der Verpflichtete in seinem Verhältnisse zum Berechtigten zur bloßen Sache würde, die sich als solche auch nur leidend zur Person verhält; und da die Vernunft jedem vernünftigen Wesen das Recht der Persönlichkeit als ein ursprüngliches, wesentliches, nothwendiges und unbedingtes Recht ertheilt: so ist offenbar, daß die Vernunft, wenn sie sich nicht selbst widersprechen will, kein solches Verhältniß als rechtsgültig anerkennen kann, sondern vielmehr jedem, der sich etwa faktisch darin befinden möchte, die Befugniß geben muß, es wieder aufzuheben, sobald er sich stark genug dazu fühlt und die Fortdauer eines solchen Verhältnisses nicht mehr dulden will. Wie groß also auch in irgend einer sinnlich wahrnehmbaren Verbindung vernünftiger Wesen (z. B. der zwischen Herren und Dienern, Regenten und Unterthanen) die rechtliche Gewalt des gebietenden Theiles sei: so kann sie doch nicht bis zur völligen Aufhebung der Persönlichkeit des gehorchenden Theiles gehn. Daher ist Sklaverei (unbeschränkte Dienerschaft) und Despotismus (unbeschränkte Herrschaft) in der häuslichen sowohl als bürgerlichen Gesellschaft von Rechts wegen verboten. Es lässt sich auch gar nicht einsehn, wie jemand, der keine Rechte gegen ein Wesen seiner Gattung hätte, dennoch Pflichten, und zwar Rechts- oder Zwangspflichten, gegen dasselbe haben sollte. Denn die Vernunft legt solche Pflichten

nur auf, wiefern sie Rechte giebt. Unmöglich kann sie aber gegen irgend ein vernünftiges Wesen so parteiisch verfahren, daß sie ihm nur Pflichten auflegte, ohne ihm Rechte zu geben. Sie muß vielmehr als allgemeine, unparteiische, gerechte Vernunft Jedem gegen Jeden Pflichten und Rechte zugleich ertheilen, mithin eine solche Reziprozität zwischen Recht und Pflicht anerkennen, daß keine absolute Trennung beider stattfinden kann. In der That wäre ein Mensch, der gegen einen andern Pflichten ohne Rechte hätte, noch schlimmer daran, als das vernunftlose Thier. Denn dieses, da es so wenig Pflichten als Rechte hat, kann sich alles, was in seinen Kräften steht, erlauben, um sich vor Verletzungen seiner Thierheit zu bewahren. Jener Mensch aber dürfte dem gegen ihn Berechtigten auch nicht den geringsten Widerstand leisten, um seine Menschheit (Persönlichkeit) zu retten, weil dieses Dürfen schon ein gegenseitiges Recht sein würde. Auch rächt sich überall, wo ein so rechtswidriges Verhältniß stattfindet, das Unrecht durch seine bösen Folgen. Der Sklav wird zum wilden Thiere, das bei der ersten Gelegenheit über seinen Herrn wüthend herfällt und ihn unter den grausamsten Martern zerfleischt, wie die Geschichte von St. Domingo unlängst von neuem auf eine gräßliche Weise gelehrt hat; und „allenthalben" — sagt mit Recht der Rezensent von Fessler's Geschichte der spanischen Nazion, in der Jen. A. L. Z. 1810. No. 113. — „allenthalben, wo Regenten zwar Rechte, aber keine Pflichten haben wollen, und das Volk zwar Pflichten, aber „keine Rechte haben soll, treten Auflösung und Schwäche „ganz von selbst ein, und die Erschütterungen, welche damit „in Verbindung stehn, dürfen nur als unmittelbare Wirkungen feststehender Ursachen angesehn werden." — So stimmt auch hier wie anderwärts eine gesunde Politik mit den Fodrungen des Rechts zusammen.

Anmerkung.

Wenn es überhaupt kein unbeschränktes Recht giebt, so ist auch das Recht zu zwingen in seiner Ausübung gewissen Schranken unterworfen, so daß vernünftige Wesen

auch dann, wenn sie in das Verhältniß des Beleidigers und des Beleidigten gegen einander treten, immer noch gegenseitige Rechte und Pflichten haben. Der Beleidigte hat also nicht gegen den Beleidiger ein unendliches Recht, wie manche Naturrechtslehrer behaupten, wofern nicht etwa die Beleidigung selbst in einem bestimmten Falle als eine unendliche Rechtsverletzung d. h. als Vernichtung alles Rechts angesehn werden müsste. Denn alsdann würde nach dem Gesetze der Reziprozität der Rechte und Pflichten der Beleidiger als ein Subjekt, das auf Vernichtung alles Rechtes im Beleidigten ausgeht, diesen auch aller Rechtspflicht gegen ihn selbst entbinden, mithin sich selbst in seinem Verhältnisse zum Beleidigten zu einem rechtlosen Subjekte machen, folglich den Beleidigten berechtigen, im Zwange so weit zu gehn, als es seine physischen Kräfte nur immer gestatten. Die Vernunft betrachtet nämlich den Zwang als ein Bedingtes, das von der Beleidigung als seiner Bedingung abhängig ist. Da es nun verschiedne Arten und Grade des Zwanges geben kann, so kann auch die Vernunft den Zwang nur insofern billigen, als Art und Grad desselben der Art und dem Grade der Beleidigung möglichst angemessen ist. Wenn also der Beleidiger durch seine Rechtsverletzung nicht auf die Vernichtung alles Rechts in dem Beleidigten ausgeht: so wird auch dieser nicht ihm eine solche Gewalt entgegensetzen dürfen, welche alles Recht auf Seiten des Beleidigers vernichten würde. In welchem Falle aber geht die Beleidigung auf Vernichtung alles Rechtes aus? Offenbar dann, wann jemand eine fremde Persönlichkeit zu vernichten, einem vernünftigen Wesen seine persönliche Subsistenz in der Sinnenwelt zu entziehn sucht. Denn mit dem Aufhören dieser Subsistenz sind nach dem Grundsatze: Non existentis nulla sunt iura, auch alle seine Rechte innerhalb der Sphäre dieser Subsistenz vernichtet; von einer anderweiten Subsistenzspäre aber kann unter Wesen, die mit ihrem Sein und Wirken auf einen bestimmten Theil der Sinnenwelt (z. B. auf die Erde) von der Natur angewiesen sind, keine Notiz genommen werden, so lange nur von ihren gegenseitigen Rechten die Rede ist. Sonach wird der Beleidigte in einem solchen Falle

auch zu einem bis zur Vernichtung der gegenseitigen Persönlichkeit gehenden Zwange berechtigt sein. Daher ist die Nothwehr als Abwehrung eines mörderischen Angriffs durch Tödtung des Angreifers von Rechts wegen erlaubt. Durch einen mörderischen Angriff ist aber nicht nur der unmittelbar Angegriffene, sondern überhaupt Jeder, der sich mit diesem in derselben Subsistenzsphäre befindet, beleidigt. Denn der Angreifer bekundet durch die That einen Willen, der auf die Vernichtung alles Rechts in fremden Personen ausgeht, sobald das eigne Interesse ihn dazu antreibt. Darum hat jeder Andre das Recht, nicht nur dem unmittelbar Angegriffenen beizustehn zur Abwehrung des mörderischen Angriffs, sondern auch, wenn etwa dieser schon vollendet wäre, den Mörder zu verfolgen und ihn zu tödten, sobald er es vermag. Denn der Mörder hat sich gegen alle mit ihm in derselben Subsistenzsphäre befindliche Personen rechtlos gemacht, weil er bewiesen hat, er respektire kein Recht der persönlichen Subsistenz, wenn diese seinem Intresse entgegen, weil er also die persönliche Subsistenz Aller bedroht oder faktisch erklärt, daß er entschlossen sei, alles Recht zu vernichten, sobald er dadurch irgend einen seiner Privatzwecke erreichen könne. Daher ist die unter rohen Völkern von jeher übliche Blutrache, vermöge welcher die nächsten Verwandten eines Ermordeten den Mörder verfolgen und tödten, an und für sich betrachtet nicht rechtwidrig. Denn wozu außer dem bürgerlichen Vereine Jeder berechtigt ist, dazu sind natürlicher Weise auch die nächsten Verwandten eines Ermordeten um so mehr berechtigt, je näher sie die Beleidigung angeht, indem sie als Glieder derselben Familie auch einen Verein zu gegenseitigem Schutz ihrer Rechte bilden. Die Blutrache wird nur unerlaubt in, mit und durch den bürgerlichen Verein, und zwar nicht bloß darum, weil durch die Blutrache das Morden sich in's Unendliche vervielfältigen kann, sondern weil vermöge dieses Vereins eine ganz andre rechtliche Ordnung der Dinge eintritt, kraft welcher über jede Rechtsverletzung nach öffentlich anerkannten Gesetzen von einem dazu besonders verordneten Richter erkannt werden soll. Hier verwandelt sich also das, was dort als bloße Rache (vindicta)

erscheint, in Strafe (poena); worüber tiefer unten weitre Untersuchungen angestellt werden sollen.

Zweite Abhandlung.

Von der Erwerblichkeit und Veräußerlichkeit der Rechte.

4.

Urrechte können nicht erworben werden. Denn was einem vernünftigen Wesen schon vermöge seiner Natur in rechtlicher Hinsicht zukommt, ist für dasselbe kein Gegenstand möglicher Erwerbung.

Ein Recht erwerben heißt Etwas in seinen Freiheitskreis aufnehmen, in Bezug worauf vor dieser Aufnahme kein Recht stattfand. Nun finden aber die ursprünglichen Rechte eines vernünftigen Wesens Statt, sobald dieses nur überhaupt gesetzt ist (B. 1); und ein vernunftloses Wesen kann gar kein Recht erwerben, weil es keinen Freiheitskreis hat, in den es etwas aufnehmen könnte, und weil es überhaupt nicht fähig ist, ein Rechtssubjekt zu werden (A. 18). Also kann Erwerbung eines ursprünglichen Rechts überall nicht stattfinden. Von wem sollt' es auch ein vernünftiges Wesen erwerben? Von dem Vernunftlosen? — Aber dieß hat überhaupt keine Rechte. Von einem andern vernünftigen Wesen? — Dann müsste man aber voraussetzen, daß ein ursprüngliches Recht von einem Subjekt auf das andre übergehn könne, mithin veräußerlich sei. Denn Erwerblichkeit fremder Rechte ist ohne Veräußerlichkeit derselben nicht denkbar. Es fragt sich also weiter, ob eine Veräußerlichkeit ursprünglicher Rechte von der Vernunft anerkannt werden könne?

5.

Urrechte können auch nicht veräußert werden. Denn was einem vernünftigen Wesen nothwendiger Weise in rechtlicher Hinsicht zukommt, ist durch keinen Freiheitsakt von ihm trennbar.

Ein Recht veräußern heißt Etwas aus seinem Freiheitskreise ausstoßen, in Bezug worauf vor dieser Ausstoßung

ein Recht stattfand. Nun würde, wenn ein vernünftiges Wesen irgend ein ursprüngliches Recht veräußern wollte, es nicht bloß etwas aus seinem Freiheitskreise ausstoßen, sondern seinen ganzen Freiheitskreis aufgeben. Denn alle ursprüngliche Rechte sind nur verschiedne Betrachtungsarten des einen Urrechts der Persönlichkeit (B. 2). Es würde also, wenn ein vernünftiges Wesen irgend ein ursprüngliches Recht hingäbe, so gut sein als wenn es seine ganze Persönlichkeit und mit ihr seinen ganzen Freiheitskreis hingäbe. Nun hat zwar jedes vernünftige Wesen eben wegen seiner Persönlichkeit auch das Recht, über sich selbst im Ganzen zu disponiren, und kann vermöge dieses Rechts sogar sein ganzes sinnliches Dasein um höherer Zwecke willen aufopfern. Aber die Persönlichkeit des Einen kann nicht auf den Andern dergestalt übergehn, daß dieser dadurch ein zwiefaches Recht der Persönlichkeit (ein ursprüngliches in Bezug auf sich selbst und ein erworbnes in Bezug auf den Andern) bekäme und folglich jenen zwingen könnte, ihm selbst als bloße Sache zu dienen, folglich gar kein Recht gegen diesen fortan zu haben, also auch kein Recht des Widerstandes gegen irgend eine von diesem ausgehende Gewaltthätigkeit. Die Vernunft muß vielmehr den Charakter eines vernünftigen Wesens als eines berechtigten Subjekts oder den Charakter der Persönlichkeit, weil er aus ihr selbst ursprünglich hervorgeht, als etwas Unvertilgbares betrachten, dergestalt daß, wenn auch irgend ein solches Wesen jenen Charakter an sich selbst durch Uebertragung auf ein andres Wesen derselben Art vertilgen wöllte, dieses ihn doch nicht als vertilgt betrachten dürfte. Ein ursprüngliches Recht kann daher an Niemanden veräußert und folglich auch von Niemanden erworben werden. Auch würde dadurch der Erwerbende ein unbeschränktes Recht gegen den Veräußernden und dieser eine unbeschränkte Pflicht gegen jenen erhalten, welches in keinem Verhältnisse vernünftiger Wesen stattfinden kann (B. 3).

Anmerkung 1.

Die Vertheidiger der Veräußerlichkeit aller Rechte, mithin auch der Urrechte, berufen sich gewöhnlich darauf,

daß vermöge des Rechtsgesetzes Jeder von Natur sein eigner Herr sei, mithin über sich selbst und alle seine Rechte mit Freiheit disponiren könne, folglich ihm, wenn er nach freiwillig geschehner Veräußerung aller seiner Rechte an einen Andern von diesem nach bloßer Willkür behandelt werde, kein Unrecht geschehe — nach dem bekannten Grundsatze: Volenti non fit iniuria. Allein dieser Grundsatz bedarf großer Einschränkungen, wenn er richtig sein soll. Denn für's Erste kann er auf Subjekte, die nicht den vollen Vernunftgebrauch haben, gar nicht angewandt werden, z. B. auf Kinder, Trunkne, Blöd- oder Wahnsinnige; weshalb auch die Vernunft mit Recht den Willenserklärungen derselben keine rechtlichen Folgen beimisst. Die Vernunft müsste aber ein Subjekt, welches erklärte, daß es alle seine Rechte veräußern, mithin sich selbst rechtlos machen wolle, in der That für blöd- oder wahnsinnig halten, weil ein vernünftiges Wesen als solches durchaus nicht wollen kann, daß es zur vernunftlosen Sache werde. Für's Zweite könnte derjenige, der eine solche Willenserklärung annähme und zu seinem Vortheile benutzte, doch nur so lange behaupten, daß er dem Andern kein Unrecht zufüge, als dieser in einem solchen Verhältnisse beharren wollte. Wiebald aber dieser einsähe, daß er auf etwas Verzicht geleistet, was ihm als vernünftigem Wesen nothwendiger Weise zukommt, und wiebald er dieser Einsicht zufolge sein ursprüngliches Recht zurückfoderte, mithin nicht mehr in jenem Verhältnisse beharren wollte: sobald wäre auch das ganze Verhältniß aufgehoben, weil das Vernünftige, wenn es sich nur selbst als solches anerkennt und von Andern anerkannt wissen will, von diesen auch anerkannt werden muß. Setzet also, daß Jemand unsinnig genug gewesen wäre, sich selbst zum Sklaven eines Andern zu machen: so könnte seine Sklaverei doch nur so lange dauern, als er selbst wollte. Im Augenblicke des Nicht-mehr-wollens wäre sie auch vernichtet, und jeder auf Fortdauer dieses Verhältnisses gerichtete Zwang wäre ungerecht, weil die Vernunft keinen Zwang für gerecht halten kann, der die Fortsetzung eines Verhältnisses bezweckt, in welchem sie selbst und alles, was aus ihrem Wesen nothwendig hervorgeht, gar nicht beachtet wird.

Anmerkung 2.

Man kann die Behauptung, daß alle, auch die ursprünglichen, Rechte veräußert und erworben werden können, auch auf folgende Art widerlegen. Die sogenannten Urrechte sind eigentlich nichts andres als die ursprünglichen Bedingungen aller Rechtserwerbung, der jeder Erwerbung ursprünglich zum Grunde liegende Rechtstitel. Denn setzet, daß ein Wesen keine solche Rechte habe — wie ein vernunftloses Thier — so kann es auch nimmermehr Rechte erwerben. Nun ist es aber widersinnig, daß die ursprüngliche Bedingung der Rechtserwerbung oder der ursprüngliche Rechtstitel selbst erworben werde. Denn diese Erwerbung würde wieder eine anderweite Bedingung oder einen höhern Rechtstitel voraussetzen, der dann entweder als der wahrhaft ursprüngliche angenommen oder von neuem anderswoher abgeleitet werden müsste. Im ersten Falle müsste man wenigstens jene anderweite Bedingung oder jenen höhern Rechtstitel als ein ursprüngliches Recht, das unter vernünftigen Wesen nicht weiter veräußert und erworben werden könne, anerkennen. Im zweiten Falle aber würde die Ableitung in's Unendliche fortlaufen und folglich keine gegebne Rechtserwerbung auf irgend einen in und durch sich selbst bestehenden Rechtstitel gegründet werden können. Es ist daher um der Möglichkeit der Rechtserwerbung selbst willen nothwendig, irgend etwas als nicht erwerblich und nicht veräußerlich zu betrachten; wie die Logik um der Möglichkeit einer Beweisführung willen es als nothwendig anerkennen muß, daß es irgend etwas Unerweisliches und Unwiderlegbares gebe.

6.

Auch die angebornen Rechte — wiefern sie dieß von Natur und nicht durch bloße Willkür sind — müssen als unerwerblich und unveräußerlich angesehn werden.

Auf alles, was die Natur einem vernünftigen Wesen, wenn es in die Welt der Erscheinungen eintritt und ebendadurch ein sinnlich-vernünftiges Wesen wird, gleichsam zu seiner Aussteuer giebt, hat es ein angebornes Recht. So

hat der Mensch in Bezug auf die Kräfte seiner Seele und die Glieder und Kräfte seines Leibes angeborne Rechte. Solche Rechte können nicht erworben werden, weil sie von keiner willkürlichen Aufnahme eines Etwas in unsern Freiheitskreis abhangen, und nicht veräußert, weil sie nicht trennbar vom Subjekte sind, so lang' es in der Welt der Erscheinungen ist, mit seinem Austritt aus derselben aber von selbst verschwinden und also auch nicht mehr auf Andre übergehn können. Durch Uebereinkunft und positive Gesetzgebung, also durch Willkür, können aber auch gewisse Rechte als angeborne gelten, die es an und für sich betrachtet nicht sind, z. B. das Recht des Kindes auf die Verlassenschaft und den Rang seines Vaters in der bürgerlichen Gesellschaft, das Recht der Erstgeburt und dergl. Solche Rechte sind erwerblich und veräußerlich. Denn da sie eigentlich nur Ansprüche sind, zu welchen Jemand durch fremde Willkür von seiner Geburt an berechtigt ist: so muß er diese Ansprüche, sobald er dessen fähig wird, dadurch geltend machen, daß er dasjenige, in Bezug worauf ihm der Anspruch verliehen ist, in seinen Freiheitskreis aufnimmt und sich zueignet, mithin nun erst das Recht wirklich erwirbt. Ebendarum kann man auch ein angebornes Recht dieser Art dadurch veräußern, daß man entweder den Anspruch gar nicht geltend macht, oder das dem Anspruche zufolge erworbne Recht wieder aufgiebt und an Andre überträgt, wiefern es vermöge der willkürlichen Bestimmungen, von denen es überhaupt abhangt, an Andre übertragbar ist. Denn die Willkür, von welcher eine Berechtigung ausgeht, kann auch die Willkür des Berechtigten beschränken, so daß z. B. das Jemanden angeborne Recht zur Thronfolge von demselben nicht beliebig an diesen oder jenen veräußert werden darf. Man muß daher, wenn von Erwerblichkeit und Veräußerlichkeit angeborner Rechte die Rede ist, jene beiden Arten von angebornen Rechten sorgfältig unterscheiden, weil in dieser Hinsicht nicht von beiden dasselbe gilt.

7.

Was dem Menschen als vernünftigem Wesen ursprünglich zukommt, ist das Urseine, was ihm vermöge seiner Geburt zukommt, das angeborne Seine. Das Urseine ist schlechthin unerwerblich und unveräußerlich, das angeborne Seine aber nur soweit, als es nicht von fremder Willkür abhangt (B. 4—6). Alles anderweite Seine des Menschen ist erwerblich und veräußerlich.

Der Ausdruck sein (suum) oder in Bezug auf das gegenseitige Verhältniß vernünftiger Wesen mein und dein (meum et tuum) zeigt, in rechtlicher Bedeutung genommen, überhaupt an, daß etwas in dem Freiheitsgebiete eines vernünftigen Wesens als eines berechtigten Subjekts befasst sei. Ist dieses Etwas mit der Persönlichkeit des berechtigten Subjekts unmittelbar verknüpft, so daß es nur als ein Theil dieser Persönlichkeit selbst besteht: so gehört es zum innern Seinen; ist es bloß mittelbar auf irgend eine denkbare Weise damit verknüpft, so daß es zwar durch diese Verknüpfung ein Theil jener Persönlichkeit geworden, ohne dieselbe aber eine unabhängig von der Person bestehende Sache ist: so gehört es zum äußern Seinen. Das Urseine des Menschen ist also ein inneres Seine, weil ohne dasselbe der Mensch gar nicht Person sein würde. Das angeborne Seine ist aber ebenfalls ein inneres, wenn es nicht in der Willkür Anderer gegründet ist. Denn durch die Geburt und alles, was mit derselben ein Mensch von der Natur empfängt, erscheint er erst als Person und nur, wiefern er als solche erscheint, kann er auch als solche respektirt werden. Daher gehört der organische Leib nicht zum äußern Seinen des Menschen, ob er gleich für Andre ein Gegenstand äußerer Wahrnehmung ist. Er ist vielmehr Repräsentant des vernünftigen Wesens im Menschen; durch ihn zeigt sich die Vernunft selbst gleichsam verkörpert oder in sichtbarer Gestalt; und darum ist er keine unabhängig von der Persönlichkeit des Menschen bestehende Sache, sondern ein damit unmittelbar verknüpftes Etwas, das zugleich mit jenem innern Prinzipe des Denkens und Wollens, was wir Seele nennen, die ganze Persönlichkeit des Menschen ausmacht. Folglich gehören Seele und Leib und alles, was wir als Kräfte oder

Glieder in Bezug auf jene oder diesen unterscheiden, zum innern Seinen des Menschen. Da nun alles, was kein Gegenstand der Erwerbung ist, auch nicht an Andre veräußert werden kann, weil es sonst für diese ein Gegenstand der Erwerbung sein müsste: so ist das innere Seine, wiefern es ursprünglich oder angeboren ist, unerwerblich und unveräußerlich. Wann und wiefern aber aus dem innern Seinen einer Person etwas hervorgeht, was von dieser Person ganz oder zum Theile trennbar ist und von einer andern Person als Mittel für ihre Zwecke gebraucht werden kann: dann und sofern findet auch in Bezug auf das innere Seine Erwerblichkeit und Veräußerlichkeit Statt. So sind Vorstellungen und Erkenntnisse erwerblich und veräußerlich, wiewohl die Natur derselben es mit sich bringt, daß die Veräußerung eine bloße Mittheilung an Andre ohne wirkliche Trennung vom Mittheilenden ist. Aber das Vorstellungs- und Erkenntnissvermögen selbst ist weder erwerblich noch veräußerlich. Ebenso sind gewisse Produkte unsers Körpers, die ohne Verletzung seiner Integrität im Ganzen von ihm trennbar sind (als Haare oder Zähne) erwerblich und veräußerlich; aber nicht der Körper selbst und irgend ein zu jener Integrität gehöriges Glied. Ebendarum sind auch Leistungen aller Art, d. h. Veränderungen in der Außenwelt, die wir durch unsre geistigen und körperlichen Kräfte für die Zwecke eines Andern hervorbringen können, erwerblich und veräußerlich; und deshalb finden auch Verträge in Bezug auf künftige Leistungen Statt, wie sich in der Folge zeigen wird. Was aber die allgemeinen, um uns her verbreiteten, Medien menschlicher Subsistenz und Wirksamkeit betrifft: so sind sie an und für sich betrachtet Niemanden gehörig, weder ein inneres noch ein äußeres Seine irgend eines Menschen. Nur wann und wiefern jemand etwas davon entweder in sich aufgenommen oder äußerlich mit seiner Person verknüpft hat: dann und sofern kann jenes Etwas zu dem innern oder äußern Seinen gerechnet werden. Hieraus folgt, daß das in der Natur überall verbreitete Licht Niemanden gehöre, wohl aber das Feuer, was sich Jemand angezündet und wodurch er zunächst um sich her Licht oder Wärme verbreitet

hat, als das Seine zu betrachten sei. Ebenso gehört von der atmosphärischen Luft Jedem nur so viel, als er davon entweder eingeathmet oder in einem Gefäße zu irgend einem Gebrauche (z. B. zu einem physikalischen Experimente) eingeschlossen hat, so wie jede Gasart, die er sich etwa durch chemische Kunst bereitete und zu fernerem Gebrauche aufbewahrte. Auf gleiche Weise können nur Theile von der Oberfläche der Erde und einzele Massen derselben (als Steine, Metalle u. dgl.) unter dem Titel des Seinen eines Menschen oder eines Aggregats von Menschen befasst werden, nicht aber das Ganze der Erde weder in Ansehung ihres Körpers noch in Ansehung ihrer Oberfläche. Und da diese Oberfläche theils aus festem Lande theilt aus Wasser besteht: so wird auch letzteres nicht im Ganzen, als Weltmeer, sondern nur theilweise, als Landsee, Fluß, Teich, Brunnen, und was Jemand aus irgend einer größern oder kleinern Wassermasse für sich geschöpft hat, ein menschliches Seine werden können. Es kann also auch Erwerbung und Veräußerung in Ansehung dieser Arten des Seinen stattfinden, indem sie weder ursprünglich noch durch Geburt irgend einem Menschen zukommen.

8.

Was zum innern oder äußern Seinen eines vernünftigen Wesens gehört, ist ihm eigen oder Eigenthum desselben (proprium) und das vernünftige Wesen heißt in dieser Beziehung Eigenthümer (proprietarius) oder auch Herr (dominus — daher dominium das ihm in dieser Beziehung zukommende Recht). Was aber weder zum innern noch zum äußern Seinen eines vernünftigen Wesens gehört, ist herrenlos (res nullius). Beides, das Eigenthümliche und das Herrenlose, kann sowohl erwerblich und veräußerlich, als unerwerblich und unveräußerlich sein (B. 7).

Wenn das Eigenthümliche zum Urseinen oder zu dem von Natur angebornen Seinen eines vernünftigen Wesens gehört, so ist es unerwerblich und unveräußerlich; außerdem aber findet das Gegentheil Statt. Und wenn das Herrenlose seiner Natur nach kein Gegenstand der Erwerbung ist (wie das Licht im Weltalle; die gesammte atmosphärische Luft u. dgl.) so kann es auch nicht veräußert werden; außer-

dem aber findet auch hier das Gegentheil Statt. Es ist übrigens offenbar, daß die Ausdrücke sein (suum) und eigen (proprium) im Grunde gleichgeltend sind, ob man sie gleich oft pleonastisch verbindet, z. B. wenn man von Jemanden sagt: Das Haus ist sein eigen. Indessen deutet der letzte Ausdruck noch bestimmter auf das Ausschließliche hin, was im Begriffe des Seinen liegt. Denn was wahrhaft mein sein soll, muß ich beliebig für meine Zwecke brauchen, mithin auch jeden Andern von einem solchen Gebrauche ausschließen dürfen. Darf ich dieß nicht, so ist es mir entweder gar nicht oder nicht allein eigen. Im letzten Falle (des Miteigenthums — condominii) ist nur die Gesammtheit derer, welche Theil am Eigenthume haben, als moralische Person gedacht, der wahre und vollständige Eigenthümer. Wiefern nun der Inbegriff aller (ursprünglichen und entstandnen) Rechte eines vernünftigen Wesens auch zugleich der Gesammtbegriff des Seinen oder des ihm Eignen ist, insofern sind auch die Ausdrücke Recht, Sein und Eigenthum gleichgeltend, so daß es einerlei ist zu sagen: Die Rechte — das Seine — das Eigenthum des Cajus. Folglich sind auch die Redensarten: Eingriffe in einen fremden Freiheitskreis thun, das Rechtsgebiet eines Andern verletzen oder seine Rechte kränken, Jemanden das Seine oder sein Eigenthum nehmen, und Jemanden beleidigen, dem wesentlichen Sinne nach einerlei. Wenn daher ältere Rechtslehrer die beiden Sätze: Neminem laede! und: Suum cuique tribue! — an die Spitze ihrer Wissenschaft stellten, so gaben sie eigentlich nur verschiedne Formeln für dasselbe Gesetz. Der erste Satz bezeichnet nämlich das Rechtgesetz, das ursprünglich ein Permissiv ist (A. 20. und 21.) aber sich in einen Imperativ verwandelt, wiefern es die Rechtspflicht bestimmt (A. 22.) in dieser Hinsicht von der negativen Seite (als ein Verbot — lex prohibitiva i. e. prohibitive imperans) und der zweite Satz von der positiven Seite (als ein Gebot — lex praeceptiva i. e. praeceptive imperans). Denn indem wir vermöge des Rechtsgesetzes, das Jeden zu einem gewissen Thun und Lassen autorisirt, und ihm dadurch Rechte giebt, Niemanden beleidigen, d. h. in der

Ausübung seiner Rechte stören sollen, sollen wir auch Jedem das Seine geben, d. h. die Pflichten, die uns vermöge seiner Rechte zukommen, erfüllen, weil wir ihm sonst das Seine oder sein Eigenthum entziehen würden. So weit also der gesetzlich bestimmte äußere Freiheitskreis eines vernünftigen Wesens geht, so weit geht auch sein Rechtsgebiet; und so weit dieses geht, so weit geht auch sein Eigenthum, es sei dieß nun Allein- oder Miteigenthum. Im letzten Falle sind nämlich die Freiheitskreise oder Rechtsgebiete zweier oder mehrer Personen in einander verschlungen, d. h. sie haben in gewisser Hinsicht ein und dasselbe Gebiet.

Dritte Abhandlung.

Von der Erwerbung eines äußern Eigenthums.

9.

Da vernünftige Wesen nicht als Personen in der Sinnenwelt sein und wirken können, ohne den Besitz und Gebrauch gewisser äußern Gegenstände oder Sachen, die ihnen als Mittel zu ihren Zwecken dienen: so haben vernünftige Wesen vermöge des Urrechts der persönlichen Subsistenz und Freiheit auch ein Recht auf Sachen überhaupt (B. 1. und 2).

Dieses Recht auf Sachen überhaupt kann zwar ebenfalls ein ursprüngliches genannt werden. Es ist aber im Grunde wieder nichts andres als das Urrecht der Persönlichkeit selbst. Denn wenn Sachen überhaupt zur Subsistenz und freien Wirksamkeit der Personen in der Sinnenwelt erfoderlich sind: so kann deren Persönlichkeit gar nicht ohne ein rechtliches Verhältniß zu den Sachen gedacht werden, vermöge dessen jene befugt sind, einen beliebigen, folglich auch ausschließlichen, Gebrauch von diesen als Mitteln für ihre Zwecke zu machen. In dem Begriffe eines Rechts auf Sachen überhaupt ist aber völlig unbestimmt, auf welche und wie viele Sachen es sich beziehe. Es ist also keines-

wegs ein Recht auf alle Sachen (jus omnium in omnia); mithin auch keine ursprüngliche Gütergemeinschaft (communio bonorum primaeva). Denn bei Voraussetzung einer solchen wäre jede bestimmte Sache schon ursprünglich das Eigenthum eines jeden vernünftigen Wesens; Niemand könnte also von irgend einer bestimmten Sache einen beliebigen Gebrauch für seine Zwecke machen, ohne sich vorher der Einwilligung aller Andern zu einem solchen Gebrauche versichert zu haben; was doch nicht möglich ist. Die Einwilligung Aller aber als eine stillschweigende vorauszusetzen (praesumtio consensus taciti) wäre in Bezug auf das Eigenthum Andrer eine sehr gefährliche Sache. Soll es demnach für jedes vernünftige Einzelwesen ein Recht auf irgend eine bestimmte Sache geben, die zu seiner Subsistenz und Wirksamkeit in der Sinnenwelt nöthig ist: so kann die Vernunft kein ursprüngliches Recht Aller auf Alles anerkennen, sondern nur ein ursprüngliches Recht auf Sachen überhaupt, vermöge dessen es jedem vernünftigen Wesen frei steht, sich gewisse bestimmte Sachen dergestalt zuzueignen, daß es dieselben in seinen Freiheitskreis einschließt, um sie beliebig, folglich auch ausschließlich, als Mittel für seine Zwecke zu brauchen.

10.

Wenn es ursprünglich nur ein Recht auf Sachen überhaupt giebt, so müssen alle bestimmte Sachen, die außer den Personen in der Sinnenwelt existiren, ursprünglich als herrenlos (B. 8.) betrachtet werden. Ein äußeres Eigenthum kann also nur dadurch entstehn, daß eine Person irgend eine äußere, bis dahin herrenlose, Sache ergreift und sich zueignet, mithin für sich in Besitz nimmt.

Wenn man die Entstehung des äußern Eigenthums als eines rechtlichen Verhältnisses zwischen den Personen in Ansehung der sie von außen umgebenden Sachen auf eine vernunftmäßige Weise erklären will: so muß man natürlich von allen unter uns schon vorhandnen, mithin lediglich empirischen, Rechtsverhältnissen abstrahiren und auf das nothwendiger Weise vorauszusetzende ursprüngliche Verhältniß der Personen zu einander und zu den Sachen außer ihnen reflektiren. Setzen wir also in Gedanken vernünftige Wesen als

Personen in der Sinnenwelt, umgeben von einer Menge äußerer Gegenstände, die ihnen als Mittel der Subsistenz und Wirksamkeit dienen können: so haben sie ursprünglich nur in sich selbst etwas Eignes — ein inneres Eigenthum — zugleich aber auch ein Recht auf Sachen überhaupt, die sie als Mittel für ihre Zwecke brauchen können. Da ihnen aber noch keine bestimmte, außer ihnen befindliche, Sache zugehört: so sind alle äußere Sachen herrenlos. Indessen ist ebendadurch die Möglichkeit eines äußern Eigenthums gegeben. Denn da in rechtlicher Hinsicht alles erlaubt ist, wodurch kein schon bestehendes Recht verletzt wird: so ist Jedermann befugt, jede äußere, noch herrenlose, Sache zu ergreifen und sich zuzueignen, indem er dadurch kein fremdes Eigenthum antastet. Durch diesen einzigen Akt der Freiheit — die Okkupazion — ist also auch die Wirklichkeit des äußern Eigenthums gegeben und es bedarf zur Begründung des auf diese Art erworbnen Rechts auf eine bestimmte äußere Sache gar keines anderweiten Grundes, sondern die Erwerbungsart (modus adquirendi) enthält auch zugleich den Erwerbungsgrund (titulus adquirendi). Und dieß will eigentlich auch die bekannte Rechtsregel sagen: Res nullius cedit primo occupanti. Denn sie fodert zur Entstehung des Rechts auf ein äußeres Ding mittels der Okkupazion weiter nichts als eben diesen Akt, vorausgesetzt, daß das Ding selbst herrenlos war.

Anmerkung 1.

Es ist zur Einsicht in die Möglichkeit der Erwerbung eines äußern Eigenthums nicht nöthig, zu untersuchen, ob es auch noch wirklich herrenlose Sachen gebe. Denn gesetzt, daß es nicht bloß unter uns, die wir jetzt in dieser bestimmten bürgerlichen Gesellschaft leben, keine völlig herrenlose Sache mehr gäbe, sondern daß auch alles auf der Erde, was nur irgend Gegenstand eines äußern Eigenthums sein könnte, bereits von irgend einem Menschen in Besitz genommen wäre: so würde dennoch die obige Rechtsregel ewig ihre Gültigkeit behalten. Denn sie bezieht sich als ein allgemeiner und nothwendiger Rechtsgrundsatz, oder ihrem trans-

zendentalen Charakter nach auf das ursprüngliche Verhältniß zwischen Personen und Sachen, von welchem das empirische — der geschehnen Occupazion gewisser Sachen — eine bloße Folge ist. Dieses empirische Verhältniß kann aber ebenso: wohl wieder aufhören, als es entstanden ist, so daß eine eigenthümliche Sache in die Sphäre des Herrenlosen zurücktritt und dann von ihr dasselbe gilt, nach dem Grundsatze: **Res derelicta etiam cedit primo occupanti.**

Anmerkung 2.

Es ist ferner nicht nöthig, daß man sich, um die Wirklichkeit einer Rechtserwerbung durch Occupazion eines herrenlosen Aeußern zu begreifen, noch auf besondre (ausdrückliche oder stillschweigende) Verträge berufe. Denn dieß hieße, die Frage nach dem Erwerbungsgrunde nur weiter hinausschieben. Wenn Personen sich über Rechte auf bestimmte äußere Sachen vertragen sollen: so müssen dergleichen Rechte schon da sein, d. h. die Personen müssen schon ein äußeres Eigenthum erworben haben; und dann entsteht die Frage von neuem, wie sie ein solches erwerben konnten. Hätten sie es nun nicht durch bloße Occupazion erwerben können, so wär' es auch nimmer durch Vertrag erwerblich. Man würde auch nie auf die Idee gekommen sein, den Rechtsgrund des äußern Eigenthums in einem Vertrage zu suchen, wenn man nicht entweder von der aus der Theologie in die Jurisprudenz übergegangnen, auf dem Rechtsgebiete aber ungültigen, Voraussetzung einer ursprünglichen Gütergemeinschaft ausgegangen wäre, vermöge deren freilich Jeder, der etwas Aeußeres als das Seine betrachten und brauchen wollte, zu Gunsten Andrer auf Andres Verzicht leisten müßte, damit diese wieder auf jenes verzichteten — oder wenn man nicht die Sicherung des äußern Eigenthums mit der Begründung desselben verwechselt hätte. Denn Verträge sind freilich zu jener durchaus erfoderlich, und insonderheit ist ohne den Bürgervertrag keine vollständige Sicherheit des äußern Eigenthums möglich. Insofern könnte man wohl auch mit Kant sagen, daß im Naturstande oder außer dem Bürgervereine etwas Aeußeres nur provisorisch erworben werde. Aber streng genommen

ist der Ausdruck dennoch falsch, weil Erwerbung und Sicherung des Erworbnen offenbar zwei verschiedne Begriffe sind.

11.

Wenn die Person auf die in Besitz genommene Sache ihre Kraft dergestalt verwendet, daß sie die Daseinsform derselben auf irgend eine zweckmäßige Art verändert: so tritt die Sache mit der Persönlichkeit des Eigenthümers in eine beharrliche Verknüpfung. Die Sache bleibt also, auch ohne Inhabung, Eigenthum der Person, so lange diese selbst und ihr Wille, daß die Sache ihr eigen sei, fortdauert; und der zuerst bloß physische Besitz verwandelt sich ebendadurch in einen juridischen.

Der Wille, daß eine äußere von mir ergriffene Sache die meinige sein solle, reicht zwar, wiefern die Sache wirklich herrenlos war, hin, sie zu der meinigen zu machen, ohne der Einwilligung Andrer zu bedürfen (B. 10). Allein damit Andre ihre auf mein äußeres Eigenthum sich beziehende Rechtspflicht (die Pflicht, jenes Eigenthum zu respektiren) erfüllen können, muß jene Zueignung als ein fortdauernder Willensakt sich auch äußerlich ankündigen. Denn sonst könnte Niemand mein äußeres Eigenthum erkennen; und ich selbst könnte vernünftiger Weise nicht über Verletzung desselben klagen, wenn Andre dieselbe Sache ergriffen und sich zueigneten. Es muß also der die Sache der Person zueignende Wille sich fortdauernd durch irgend eine äußerlich wahrnehmbare Thatsache verlautbaren. Dieß geschieht nun zuvörderst durch die Inhabung (detentio) der Sache, mittels welcher man die einmal ergriffene Sache in seiner unmittelbaren Gewalt behält, sie also gleichsam fortwährend ergreift und sich zueignet. Da es aber äußere Sachen geben kann, die sich entweder nicht vollständig oder nicht zu allen Zeiten und an allen Orten oder beim Zusammentreffen mehrer solcher Sachen nicht alle auf einmal inhaben lassen (z. B. Aecker, Häuser, Vorräthe u. dgl.) und die bennoch für vernünftige Wesen, um sie als Mittel zu allerlei Zwecken zu jeder Zeit und auf jede beliebige Weise zu brauchen, ein großes Intresse haben können: so müssen, wenn das äußere Eigenthum auch ohne Inhabung beharrlich sein soll, die dahin gehörigen Sachen mit der Persönlichkeit des Eigenthümers in eine so beharr-

liche Verknüpfung treten, daß sie ihm ohne Antastung dieser Persönlichkeit gar nicht entzogen werden können. Dieß ist nun der Fall, wenn eine Sache durch die Einwirkung der Person auf dieselbe, es sei im Ganzen oder auch nur theilweise, eine nach den Zwecken der Person veränderte Daseinsform angenommen hat und in Bezug auf diese Form ein Erzeugniß ihrer Kraft geworden ist. Denn da die Kräfte einer Person ihr beharrliches inneres Eigenthum sind: so muß auch das, was diese Kräfte äußerlich hervorbringen, ein beharrliches äußeres Eigenthum der Person sein, wenn nicht sie selbst sich ihres Rechts daran freiwillig begiebt oder gar ihre persönliche Subsistenz in der Erscheinungswelt aufhört. Die Vernunft knüpft also dann die Rechtsidee dergestalt an die Sache, daß sie diese als einen Theil der Freiheitssphäre oder des Rechtsgebiets der Person, als ein aus dem ursprünglichen und angebornen Seinen eines vernünftigen Wesens abgeleitetes Seine ebendesselben betrachtet. Es bedarf folglich dieses Seine nun nicht mehr der Inhabung, damit das Recht daran von Andern erkannt und vom Eigenthümer geltend gemacht werden könne; sondern das Recht des Eigenthümers dauert fort auch ohne Inhabung; es ist nun die Sache sein, vermöge der daran geknüpften Rechtsidee, und er kann sein Recht daran selbst gegen einen andern Inhaber geltend machen, weil dieser die Sache als eine nicht mehr herrenlose auch nicht ohne Eingriff in eine fremde Freiheitssphäre für sich in Besitz nehmen konnte. Daher die bekannte Erklärung: Jus in re est jus erga quemlibet possessorem.

Anmerkung 1.

Wenn manche Naturrechtslehrer die Formazion einer Sache durch die Kraft einer Person als den eigentlichen Grund des äußern Eigenthums betrachtet wissen wollten: so verwechselten sie den Entstehungsgrund desselben mit dem Grunde seiner Erkennbarkeit und Beharrlichkeit auch ohne fortdauernde Inhabung. Das äußere Eigenthum entsteht zuerst lediglich durch die Occupazion einer herrenlosen Sache, und hiezu bedarf es gar keiner weitern Einwirkung auf dieselbe, um ihr

eine den Zwecken der Person angemessne Form zu ertheilen. Auch würde es derselben nicht bedürfen, wenn die Person die Sache stets inhaben könnte und wollte. Die Sache würde schon dadurch beständiges Eigenthum der Person bleiben und als solches allgemein erkennbar sein. Wenn und wiefern aber die Person eine Sache nicht immer inhaben kann oder will, und doch eben diese Sache als ihr Eigenthum betrachtet werden soll: dann und sofern muß sie ihr Recht an der Sache gleichsam faktisch beurkunden, damit es Jedermann erkennen und respektiren könne. Und dieß geschieht durch Formazion. Diese Formazion braucht aber gar nicht eine völlige Umbildung der Sache zu sein, wie wenn ein bildender Künstler aus einer rohen Masse ein schönes Kunstwerk hervorzaubert. Jede erkennbare, auf irgend einen Zweck eines vernünftigen Wesens hindeutende, Veränderung des natürlichen Zustandes eines äußern Gegenstandes, als eine willkürliche Modifikazion seiner Daseinsform, ist dazu hinreichend, z. B. die Umzäunung oder Umgrabung eines Ackers, den man weiter bearbeiten, die Reinigung einer Höhle, die man bewohnen, die Fällung eines Baums, den man zum Erbauen einer Hütte brauchen will u. dergl. Ja es kann schon die bloße Versetzung eines Dinges aus seiner natürlichen Lage in eine andre beliebige als eine Art von Formazion angesehen werden, z. B. wenn jemand Steine oder Früchte gesammelt, metallhaltige Erze ausgegraben, wilde Thiere gefangen und irgendwo eingesperrt oder angefesselt hat u. s. w. Denn das örtliche Sein des Dinges erhält dadurch eine andre Form (modificatur forma existendi quoad locum) und diese Veränderung seines Verhältnisses zu andern Dingen im Raume ist Folge einer persönlichen Kraftäußerung, die für den Urheber derselben durch Entziehung der Sache vernichtet würde. Daher kann selbst die beständige Inhabung einer Sache als eine Formazion dieser Art betrachtet werden; wiewohl man sie in andrer Hinsicht mit Recht davon unterscheidet, wenn die Sache dabei sonst keine Veränderung erlitten hat. Immer aber ist und bleibt der erste und eigentliche Entstehungsgrund des äußern Eigenthums die zueignende Ergreifung einer herrenlosen Sache, so daß, wenn

Jemand eine fremde, schon eigenthümliche, Sache noch so künstlich umbildete, er dadurch allein doch nicht Eigenthümer derselben werden könnte, weil er dieselbe nicht ergreifen und sich zueignen durfte. Ja er würde sogar dem wahren Eigenthümer zum Schadenersatze verpflichtet sein, wenn er dadurch die Sache für die Zwecke desselben unbrauchbar gemacht hätte. Denn was für den Einen höchst brauchbar, ist es darum nicht auch für den Andern; und ebendeshalb ist es nicht minder eine wirkliche Verletzung des äußern Eigenthums, wenn Jemand fremden Sachen eine andre, wiewohl an und für sich betrachtet schönere oder zweckmäßigere, Form aufbringt, als es eine Verletzung des innern Eigenthums ist, wenn Jemand seine Art zu denken und zu urtheilen einem Andern aufdringen will, obgleich dieses nicht so leicht bewerkstelligt werden kann, als jenes, da die Geistesform den äußern Einwirkungen nicht im gleichen Maße unterliegt, wie die Formen der um uns her verbreiteten Körper.

Anmerkung 2.

Wenn dagegen andre Naturrechtslehrer behaupteten, daß eigentlich nur dasjenige Aeußere wahres Eigenthum sei, was jemand inhabe: so verwechselten sie das Eigenthum mit dem bloßen Besitze. Der bloße Besitz (mera possessio) besteht nämlich in der unmittelbaren Verknüpfung eines Aeußern mit einer Person; er ist folglich nichts andres als Inhabung (detentio). Nun kann Jemand eine Sache inhaben, ohne deren Eigenthümer zu sein. Denn wenn er eine nicht herrenlose Sache in Besitz nahm, so fiel die Bedingung weg, unter welcher allein die Ergreifung und Zueignung derselben ein Recht an der Sache begründen konnte (B. 10). Also kann auch der wahre Charakter des Eigenthums nicht in der Inhabung bestehn. Daher unterscheidet man mit Recht den bloßen Besitzer einer Sache — er sei übrigens redlicher oder unredlicher (possessor bonae s. malae fidei) — von dem wahren Eigenthümer derselben. Nun sagen wir aber auch von diesem, daß er die Sache besitze, wenn er sie gleich nicht inne hat, z. B. es besitze Jemand liegende Gründe in einem fernen Lande. Es muß also außer dem bloßen Be-

sitze noch eine Art des Besitzes geben, wo Jemand die Sache gleichsam nur in Gedanken oder in der Idee, und dennoch rechtlicher Weise besitzt. Da nun jener Besitz in die Sinne fällt, dieser aber nicht: so kann man jenen allerdings den sinnlichen oder erscheinenden Besitz (possessio phaenomenon) diesen den bloß denkbaren oder intelligibeln (possessio noumenon) nennen. Vielleicht würd' es aber noch passender sein, jenen den physischen oder unmittelbaren, diesen den juridischen oder mittelbaren zu nennen, indem dieser nur mittels der Rechtsidee, jener aber auch unabhängig von derselben stattfinden kann. Soll sich daher der physische Besitz in einen juridischen verwandeln: so muß etwas hinzutreten, wodurch die Sache auch ohne fortdauernde Inhabung in eine beharrliche Verknüpfung mit der Person gesetzt wird. Und dieß ist die Formazion nach dem so eben davon aufgestellten Begriffe.

12.

Der unmittelbare Besitz und die zweckmäßige Bearbeitung einer Sache sind zwar natürliche Zeichen des äußern Eigenthums, aber doch nicht zulänglich, um das Recht an äußern Gegenständen außer Zweifel zu setzen. Daher sind Verträge, und insonderheit der bürgerliche, zur völligen Sicherstellung des äußern Eigenthums allerdings nöthig.

Wer etwas Aeußeres unmittelbar in seiner Gewalt hat oder es physisch besitzt, hat zwar ebensowohl als derjenige, welcher ihm eine seinen Zwecken entsprechende Form gab, die Präsumzion für sich, daß er Eigenthümer desselben sei. Da es aber möglich ist, daß Jemand eine nicht mehr herrenlose Sache ohne Einwilligung des Eigenthümers in Besitz nahm und für sich bearbeitete — sei es aus Unkenntniß des fremden Eigenthums und ohne Absicht es zu verletzen (bona fide) oder mit Kenntniß und Nichtachtung desselben (mala fide) — oder daß ihm auch der Eigenthümer selbst den Gebrauch und die Benutzung der Sache unter gewissen Bedingungen gestattete: so ist der unmittelbare Besitz und die zweckmäßige Bearbeitung einer Sache immer ein unzuverlässiges Zeichen des äußern Eigenthums. Es ist daher zur Sicherstellung desselben nothwendig, daß man sich über ge-

wisse anderweite Merkmale vereinige, welche in zweifelhaften Fällen als Beweismittel des Eigenthums gebraucht werden können. Auch fodert die Vernunft aus demselben Grunde, daß bei vorfallenden Rechtsstreitigkeiten über das Eigenthum nicht die physische Kraft der Streitenden, sondern das Gesetz entscheide, weil sonst der Schwächere jederzeit dem Stärkern unterliegen und so das Eigenthum von jenem völlig unsicher würde. Das Gesetz kann aber nicht anders entscheiden, als wenn es in einer durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag geschlossnen Gesellschaft öffentlich anerkannt und mit einer, jeder widerstrebenden Einzelkraft überlegnen, Macht bekleidet ist. Da nun dieß *allein* im Bürgervereine stattfindet: so kann man mit Recht sagen, daß äußeres Eigenthum, wenn es gleich im Naturstande an und für sich betrachtet erwerblich sei, doch nur im Bürgerstande den Charakter einer allgemein anerkannten Eigenthümlichkeit erhalte.

Vierte Abhandlung.

Von der Uebertragung der Rechte.

13.

Indem die Vernunft durch das Rechtsgesetz jedem vernünftigen Wesen Rechte ertheilt, folglich es zu gewissen Handlungen autorisirt: so autorisirt sie es auch zu derjenigen Handlung, durch welche Rechte ihr Subjekt wechseln, mithin von einem vernünftigen Wesen auf das andre übergehn, folglich zur Uebertragung der Rechte.

Die Vernunft würde sich in der That selbst widersprechen, wenn sie uns Rechte geben, aber nicht erlauben wollte, diese Rechte zu übertragen. Denn wenn ich das Recht habe, etwas als Mittel für meine Zwecke beliebig zu brauchen, und es gerade nur dadurch meinen Zwecken entspricht, daß ich eben diesen Gebrauch einem Andern überlasse — sei es unbedingt oder mit der Bedingung einer gegenseitigen Ueberlassung oder anderweiten Leistung — so würd' es, wofern

ich dazu nicht berechtigt wäre, ebenso sein, als wenn ich jenes Recht gar nicht hätte. Daß indessen diese Uebertragung der Rechte ihre nothwendigen Schranken habe, folgt schon aus demjenigen, was oben (B. 4—6.) von der Unerwerblichkeit und Unveräußerlichkeit gewisser Rechte gesagt worden.

14.

Indem man Jemanden ein Recht überträgt, autorisirt man seinerseit ihn ebenso, wie man selbst durch das Rechtsgesetz autorisirt ist. Denn wie die Vernunft überhaupt jedes vernünftige Wesen zum Handeln autorisirt, so kann auch ein vernünftiges Wesen das andre zum Handeln autorisiren. Daher entspringen aus dieser Autorisazion ebensowohl Zwangsrechte und Zwangspflichten, als aus jener.

Da sich alles Recht, es sei dinglich oder persönlich, eigentlich auf Handlungen bezieht (A. 25): so heißt Rechte ertheilen eigentlich so viel, als zum Handeln autorisiren. Wir können aber zum Handeln autorisirt werden entweder durch unsre eigne Vernunft und Willkür oder durch eine fremde, wenn diese mit unsrer Willkür und den Fodrungen der Vernunft überhaupt einstimmt. Die erste Art der Autorisazion kann man die unmittelbare, die zweite die mittelbare nennen, weil jene unmittelbar aus der Vernunft eines jeden vernünftigen Wesens hervorgeht, diese aber erst mittels einer individualen Willensbestimmung dessen, welcher autorisirt, und dessen, welcher autorisirt wird, entsteht. Auf diese Art kann ein berechtigtes Subjekt dem andern Rechte ertheilen, kann ein Umtausch von Rechten stattfinden, kann der Eine sein Recht übertragen und der Andre es annehmen. Eine Rechtsübertragung entsteht also, wenn zwei (oder mehre) individuale Willensbestimmungen in einem und demselben Rechtsobjekte dergestalt zusammentreffen, daß der Eine den Andern zu eben der Handlung autorisirt, zu welcher sich der Andre durch den Einen autorisiren lassen will. Der Uebertragende muß folglich ein Recht haben, was der Annehmende bis dahin noch nicht hatte, was aber durch das Zusammentreffen ihres Willens auf diesen übergeht. So geht für den Einen durch seinen Willen ein Recht verloren,

Frage, ob ein solcher Vertrag ebenfalls rechtsgültig sei, d. h. ob durch die bloße Zusage und Annahme der Annehmende ein Zwangsrecht erworben und der Zusagende eine Zwangsverbindlichkeit übernommen habe, dergestalt, daß dieser die versprochne Leistung zur bestimmten Zeit nicht beliebig verweigern dürfe, und wenn er es dennoch thue, jener ihn zur Erfüllung seiner Zusage zu nöthigen befugt sei. Der gesunde Menschenverstand hat diese Frage jederzeit bejaht und seine Antwort in allen positiven Gesetzgebungen deutlich genug ausgesprochen. Aber die philosophirende Vernunft hat oft gegen diesen Ausspruch Zweifel erregt und wohl gar gemeint, daß eben erst die positive Gesetzgebung einem solchen Vertrage Rechtsgültigkeit geben könne, daß er diese also nicht von Natur oder nach natürlichen Rechtsgesetzen habe. Auch lasse sich, meinte man, der Grund leicht einsehen, warum die positive Gesetzgebung die bloße Gewissenspflicht, als ehrlicher Mann sein Wort zu halten, zu einer Rechts- oder Zwangspflicht erhoben habe. Es sei nämlich in der bürgerlichen Gesellschaft, wo die Thätigkeit aller Gesellschaftsglieder in den mannigfaltigsten Berührungspunkten stehe und selbst die Dauer der Gesellschaft von einer beständigen Willenseinheit der Einzelen in Bezug auf den Zweck des Ganzen abhange, das allgemeine Wohl wesentlich dabei interessirt, daß man sich auch der künftigen Handlungen Andrer möglichst versichern könne, mithin die Erfüllung eines einmal gegebnen und angenommenen Versprechens nicht bloß von dem guten Willen Andrer erwarten müsse, sondern nöthigenfalls auch mit Gewalt darauf dringen dürfe. Nun beruht aber das rechtliche Dasein der bürgerlichen Gesellschaft selbst und folglich auch der positiven Gesetzgebung in derselben entweder auf Verträgen oder nicht. Im ersten Falle würde man sich im Kreise drehen, wenn man die Rechtsgültigkeit der Verträge erst aus der positiven Gesetzgebung ableiten wollte. Im zweiten würde man annehmen müssen, daß ein Institut, welches selbst ohne Rechtskraft, durch bloße Gewalt, existirt (der Staat) dennoch einem andern Institute, welches in und mit demselben existirt (den Verträgen im Staate) Rechtskraft ertheilen könne; was offenbar widersin-

nig ist. Es muß also der Grund der aus Verträgen hervorgehenden Rechtsverbindlichkeit anderswo als in der bürgerlichen Gesellschaft und der von ihr allein abhängigen Gesetzgebung gesucht werden, wenn anders die Vernunft auch hier in ihren Foderungen an eine gründliche Rechtstheorie befriedigt werden soll. Hiebei kommt es nun lediglich darauf an, zu zeigen, daß zwischen einem unmittelbar, durch die Leistung selbst geschlossnen, mithin auf der Stelle vollzognen, Vertrage und einem solchen, der mittelbar, durch Zusage und Annahme einer künftigen Leistung geschlossen, mithin erst späterhin vollzogen wird, eigentlich gar kein wesentlicher Unterschied stattfinde. Denn in diesem Falle müssen durch die zweite Art der Verhandlung so gut, wie durch die erste, Rechte übertragen werden können, oder mit andern Worten, es muß aus dem angenommenen Versprechen einer künftigen Leistung nicht minder eine Zwangsverbindlichkeit entspringen, als aus der angenommenen Leistung selbst. Nun ist offenbar, daß der ganze Unterschied zwischen beiden Arten der Verhandlung bloß in einer zufälligen Zeitbestimmung liegt, indem bei der zweiten Art die Verhandelnden aus irgend einem Grunde — sei es, weil ihr Interesse oder die Natur der Sache, worüber verhandelt wird, es so mit sich bringt — bestimmen, daß etwas erst künftig geschehe. Die Vernunft aber muß dieses Geschehen nunmehr für rechtlich nothwendig halten, sobald es nur möglich ist, da ein vernünftiges Wesen ebensowohl ein Recht hat, über seine künftigen Handlungen zu disponiren und dadurch ein andres Wesen seiner Art zu autorisiren, als über seine gegenwärtigen, die im Augenblicke des Entschlusses eigentlich auch noch künftige, obwohl nächstkünftige, sind. Jenes Urtheil der Vernunft kann also durch eine bloß zufällige Zeitbestimmung gar nicht alterirt werden. Auch hat die Veränderlichkeit unsrer Einsichten und Neigungen, durch die Jemand zu dem Wunsche bestimmt werden kann, etwas nicht versprochen zu haben, auf den Willen und die Handlungen eines vernünftigen Wesens keinen so nothwendigen Einfluß, daß dieses nicht ungeachtet jenes Wunsches das Versprochne leisten könnte. Außerdem würde

man zur Haltung eines Versprechens nicht nur nicht naturrechtlich, sondern auch nicht positivrechtlich, ja nicht einmal sittlich (im Gewissen) verbunden sein. Denn wenn unsre veränderten Einsichten und Neigungen die Erfüllung eines Versprechens unmöglich machten, so könnte diese Erfüllung in keiner Hinsicht nothwendig sein. Auch wär' es in der That widersinnig, einen Vertrag entweder ausdrücklich oder stillschweigend mit der Klausel zu schließen: „Wenn „sich in Bezug auf den Gegenstand des Vertrags meine „Einsichten und Neigungen nicht ändern." Denn ebendarum schließt man ja Verträge pro futuro, damit man ungeachtet jener Veränderlichkeit menschlicher Einsichten und Neigungen ebenso sicher auf die künftigen Handlungen Andrer rechnen könne, als auf die gegenwärtigen. Mithin wär' es, wenn man einen Vertrag mit jener Klausel geschlossen und dadurch dem Andern die Befugniß zugestanden hätte, den Vertrag beliebig zu vernichten, sobald seine Einsichten und Neigungen in Ansehung des Vertragsobjektes verändert würden, ebenso anzusehn, als hätte man gar keinen Vertrag geschlossen, sondern sich schlechtweg auf die künftige Gütigkeit des Andern, d. h. auf den bloßen Zufall verlassen. Nach dem Urtheile der Vernunft kann es also bei Bestimmung der Rechtsgültigkeit eines Vertrags bloß darauf ankommen, ob das Vertragen, d. h. das Uebertragen gewisser Rechte von einem Subjekt auf das andre, als eine einstimmige Handlung vernünftiger Wesen betrachtet werden könne. Sobald diese Einstimmigkeit äußerlich erkennbar ist — und das ist sie in dem Augenblicke, wo die Zusage des Einen vom Andern angenommen worden — sobald ist der Vertrag rechtskräftig und seine Vollziehung darf von dem Promissar erzwungen werden, wenn der Promittent zur bestimmten Zeit nicht leisten will.

Anmerkung 1.

Wenn manche Naturrechtslehrer zwischen denen, welche den Verträgen eine juridische, und denen, die ihnen eine bloß ethische Gültigkeit beilegen, einen Mittelweg haben einschlagen wollen, indem sie behaupteten, der Promittent könne

zwar naturrechtlicher Weise den Vertrag einseitig aufheben, müsse aber den Promissar entschädigen, wenn dieser, im Vertrauen auf das empfangene Versprechen handelnd, durch Nichterfüllung desselben in Schaden gebracht werde: so haben sie nicht bedacht, daß sie sich ebendadurch selbst widersprechen. Denn die angebliche Verbindlichkeit des Promittenten, den Promissar im angezeigten Falle zu entschädigen, ist entweder Zwangs- oder Gewissenspflicht. Ist sie jenes, so setzt sie ein Recht voraus, das der Promissar durch den Vertrag erhalten hat. Hat er aber das Recht, Entschädigung für nicht geschehne Leistung zu fodern: so sieht man nicht ein, warum er nicht ebensowohl das Recht, die versprochne Leistung selbst zu fodern, haben, und noch weniger, wie ohne dieses Recht jenes stattfinden solle. Ist hingegen die Entschädigung bloße Gewissenspflicht, so muß sie der Promissar ebensowohl als die Leistung von dem guten Willen des Promittenten erwarten; denn Entschädigung ist ja nichts andres als Substituirung der einen Leistung für die andre. Es bleibt also für den, der die juridische Gültigkeit der Verträge leugnet, kein andrer Ausweg übrig, als die Theorie derselben schlechthin aus dem Naturrecht in die Moral oder Tugendlehre zu verweisen; wodurch aber alle vertragsmäßige Sicherheit und selbst die, welche die bürgerliche Gesellschaft gewähren soll, aufgehoben wird. Denn diese Gesellschaft ruht (was man auch in den neuesten Zeiten dagegen gesagt haben mag) nach dem Urtheile der Vernunft ebenfalls auf gewissen (wenn auch nicht förmlich ausgesprochnen) Verträgen. Zugleich ertheilt sie aber auch den Verträgen überhaupt eine neue Sankzion durch die positive Gesetzgebung, und einen mächtigern Schutz durch die in ihr herrschende Rechtsgewalt.

Anmerkung 2.

Eine besondre Schwierigkeit in der Theorie vom Vertrage haben manche Rechtslehrer darin gefunden, daß zwischen der Zusage und der Annahme doch immer eine gewisse, wenn auch noch so kleine, Zeit verfließe, mithin, da erst durch die Annahme der Vertrag wirklich abgeschlossen sei,

es scheine, als wenn der Promittent jeden Augenblick vor der Annahme seine Zusage als noch nicht angenommen zurücknehmen könne; wodurch dann nie ein Vertrag mittelst Versprechens zu Stande kommen würde. Allein eben weil auf diese Art nie ein solcher Vertrag zu Stande kommen würde, weil also das Gebundensein des Promittenten an seine Zusage eine gewisse Zeit lang zur Möglichkeit eines durch Versprechen abzuschließenden Vertrags gehört: so muß die Vernunft den Promittenten als jene Zeit hindurch gebunden betrachten. Da nämlich ohne Verträge, die sich auf etwas Künftiges beziehn und denen daher ein Versprechen zum Grunde liegt, gar kein geselliges Zusammenwirken vernünftiger Wesen und keine Sicherheit des Rechts überhaupt stattfinden würde: so anerkennt die Vernunft nicht nur die Abschließung solcher Verträge überhaupt als etwas Nothwendiges, sondern auch dasjenige, was unumgängliche Bedingung dieser Abschließung ist. Sie fodert demnach, daß der Eine seine Zusage nicht augenblicklich wieder zurücknehme, sondern die Erklärung des Andern über deren Annahme oder Nichtannahme erwarte, daß aber auch der Andre sich innerhalb der Zeit erkläre, die zur Annahme der Zusage entweder nach der Natur der Sache erfoderlich oder auch ausdrücklich im voraus bestimmt war. Hat er also diese Zeit verstreichen lassen, ohne seine Annahme zu erklären: so ist es ebenso anzusehn, als wenn er die Nichtannahme erklärt hätte, und es findet in beiden Fällen kein Vertrag statt; im letzten nicht, weil es dann offenbar an Einstimmigkeit des Willens fehlt; im ersten nicht, weil die Nichterklärung der Annahme innerhalb der bestimmten Frist mit Recht auf Mangel an Einstimmigkeit schließen lässt, indem der Andre wohl wusste oder wissen konnte, daß mit Ablauf der Frist die verbindende Kraft der Zusage erlöschen, folglich eine späterhin erfolgte Erklärung keinen Gegenstand der Annahme mehr finden würde. Darum anerkennt die Vernunft sowohl das Gebundensein an die Zusage während jener Frist einerseit, als auch die Annahme der Zusage innerhalb jener Frist anderseit als unumgängliche Bedingungen der Abschließung eines Vertrags, dem ein Versprechen zum Grunde liegt. Die Zusage kann

übrigens, bevor deren Annahme oder Nichtannahme erklärt ist, ein schwebendes oder hangendes Versprechen (promissio pendens) genannt werden. Daß jedoch dieser Zustand des Schwebens oder Hangens nicht in's Unbestimmte (in indefinitum) dauern könne, leuchtet von selbst ein; denn wer möchte sich alsdann zu einer verbindlichen Zusage verstehn? Wohl aber ist es möglich, daß Jemand verspreche, dem Andern lebenslang gewisse Dienste zu leisten, sobald sie dieser von ihm fodre, und daß dieser ein solches Versprechen annehme. Nur findet dann kein schwebendes Versprechen, sondern ein wirklicher Vertrag Statt, sobald das Versprechen von dem Andern angenommen wurde.

16.

Da der Vertrag eine einstimmige Handlung vernünftiger Wesen sein soll, durch welche Rechte übertragen und angenommen werden: so ist keine Verhandlung über Rechte als ein wirklicher d. h. rechtsgültiger Vertrag anzusehn, bei der jene Einstimmigkeit vernünftiger Wesen nicht mit Grunde vorausgesetzt werden kann.

Es kann Verhandlungen über Rechte geben, welche die äußere Form der Verträge haben, denen aber die innere Form d. h. das Wesen eines Vertrages fehlt. Eine solche Verhandlung wird mit Recht ein bloßer Scheinvertrag genannt; denn sie hat als Vertrag keine rechtlichen Folgen, d. h. es sind dadurch keine Rechte wirklich übertragen und angenommen worden; es ist also auch dadurch auf keiner Seite eine Zwangsverbindlichkeit zur Leistung entstanden, obgleich, wenn etwa dadurch eine Rechtsverletzung bewirkt worden, eine Verbindlichkeit zur Entschädigung daraus hervorgehn kann (tamquam obligatio ex delicto). Hieher gehören demnach folgende Fälle:

1) kann es Personen geben, die zwar der Anlage, aber nicht der Wirklichkeit nach vernünftig sind, d. h. die keinen Vernunftgebrauch haben. Wenn nun solche Personen entweder mit einander oder mit Personen von Vernunftgebrauch über ihre Rechte verhandeln, so fehlt es an der Einstimmigkeit vernünftiger Wesen. Denn ein vernünftiges Wesen im vollen Sinne des Worts muß es nicht bloß der

Anlage nach (potentia) sondern auch in der That (actu) sein, mithin Vernunftgebrauch haben. Daß also Jemand, der diesen nicht hat, mit einem Andern auch bei vorausgesetztem Vernunftgebrauche würde eingestimmt haben, gerade so und nicht anders über seine Rechte zu disponiren, lässt sich nicht annehmen. Daher können unmündige Kinder, Blöd- oder Wahnsinnige, und selbst Trunkne, keinen rechtsgültigen Vertrag schließen, so lange sie sich in dem Zustande befinden, der sie dazu unfähig macht.

2) kann es Handlungen geben, die zwar den Paziszirenden möglich scheinen, es aber nicht in der That sind. Wenn also auch Jemand durch eine förmlich angenommene Zusage sich zu solchen Handlungen anheischig gemacht hätte: so würde doch der Andre kein Recht haben, auf Erfüllung dieser Zusage zu dringen. Denn vernünftige Wesen können nicht dahin einstimmen, daß etwas Unmögliches geleistet werde; daher auch der bekannte Grundsatz: Ad impossibilia nemo obligatur. Es macht aber hiebei keinen Unterschied, ob etwas sogleich, bei Abschließung des Vertrags, unmöglich war oder erst nachher, durch ein zufälliges Zusammentreffen von Umständen, unmöglich wurde. Doch dauert im letzten Falle die Verpflichtung so lange, als die Möglichkeit der Leistung dauert, und wenn die Leistung nur zum Theil unmöglich wird, so wird auch nur ein Theil der Verpflichtung aufgehoben. Daher zahlt der insolvent gewordne Schuldner wenigstens Prozente, wenn er nicht alles Vermögens beraubt ist, indem er seiner Verbindlichkeit Gnüge thun muß, soweit es nur immer möglich ist. Auch macht es keinen Unterschied, ob das Versprochne physisch oder moralisch unmöglich sei. Im letzten Falle wäre etwas zugesagt, was nach dem Urtheile der Vernunft nicht geschehn soll. Die Vernunft würde sich aber selbst widersprechen, wenn sie dessen ungeachtet dem Einen die Pflicht auflegte, in einem bestimmten Falle zu thun, was er überhaupt nicht thun soll, und dem Andern das Recht gäbe, in einem bestimmten Falle zu fodern, was er überhaupt nicht fodern soll. Daher hat auch jener Grundsatz seine volle Richtigkeit: Pactum turpe est ipso jure nullum. Ebendarum kann auch der Staat nie

durch positive Gesetze einem solchen Vertrage Rechtskraft ertheilen; vielmehr ist jeder Vertrag, dem irgend eine Art von Schändlichkeit zum Grunde liegt, im Staate nicht bloß aus polizeilichen Rücksichten, sondern selbst von Rechtswegen verboten, z. B. das Konkubinat, desgleichen die Ehe zwischen den nächsten Verwandten. *)

3) kann es Rechte geben, die weder erwerblich noch veräußerlich sind (B. 4—6). Folglich können vernünftige Wesen auch nicht dahin einstimmen, solche Rechte zu übertragen und anzunehmen. Wenn demnach eine vertragsartige Unterhandlung zwischen zwei Personen über solche Rechte stattgefunden hätte, so würde dennoch die Vernunft eine solche Unterhandlung nicht als einen wahren Vertrag anerkennen. Daher kann auch kein Vertrag rechtsgültig sein, durch welchen sich Jemand anheischig machte, auf sein Recht überhaupt Verzicht zu leisten und sich als eine Sache dem Andern zum Eigenthume hinzugeben. Denn das würde ebenso viel heißen, als das Urrecht der Persönlichkeit, ohne welches überhaupt Niemand einen Vertrag abzuschließen befugt wäre, durch den Vertrag selbst vernichten. Wenn also auch Jemand zu einer solchen Hingabe an einen Andern zu irgend einer Zeit einzustimmen schiene: so würde er für diese Zeit als eine des Vernunftgebrauchs beraubte Person zu betrachten und in dem Augenblicke, wo er durch Erlangung des Vernunftgebrauchs einsähe, daß seine Persönlichkeit lädirt worden, durch einen rechtswidrigen, folglich in sich selbst

---

*) Unter nächsten Verwandten sind bloß Eltern, Kinder und Geschwister zu verstehn. Ein Ehevertrag unter denselben ist rechtlich verboten, weil es schändlich ist, den sinnlichsten und eigennützigsten aller Naturtriebe beim Vorhandensein vieler Personen, unter denen eine Wahl möglich ist, gerade durch diejenigen, denen man das reinste und uneigennützigste Wohlwollen von Natur schuldig ist, zu befriedigen und ebendadurch sittliche Verhältnisse zu stören, welche die Grundlage aller geselligen Tugenden sind; weshalb auch die Sprache des gemeinen Lebens eine solche Verbindung mit Recht durch den Namen der Blutschande (incestus) als etwas Ehrloses und Unkeusches gebrandmarkt hat. Wo aber keine Wahl möglich oder das Verwandtschaftsverhältniß unbekannt wäre, da würde natürlich auch die Schändlichkeit wegfallen.

nichtigen Vertrag nicht weiter verpflichtet sein. Auch kann ein solcher Vertrag schon darum nicht für rechtsgültig gehalten werden, weil er als ein die Würde eines vernünftigen Wesens entehrender Vertrag zur Klasse der schändlichen Verträge gerechnet werden müsste. — Unveräußerlich sind aber für Jeden auch die Rechte eines Dritten, wenn dieser nicht etwa als eine Person ohne Vernunftgebrauch außer Stande ist, über seine Rechte selbst zu disponiren, oder diese Disposizion durch einen vorhergegangnen Vertrag einem Andern aufgetragen hat. Im ersten Falle handelt der Andre als Vormund, im zweiten als Bevollmächtigter im Namen des Dritten, ist aber ebendarum auch diesem verantwortlich, wenn er in der Disposizion über dessen Rechte weiter gegangen ist, als es das zwischen ihnen stattfindende Rechtsverhältniß erlaubte.

Anmerkung 1.

Hebt ein vorhergegangner Zwang, der Jemanden zur Abschließung eines Vertrags bestimmt hat, die Einstimmigkeit der Paziszenten und folglich auch die Rechtsgültigkeit des Vertrags auf, oder ist jenes Zwanges ungeachtet der Promittent zur Leistung rechtlich verpflichtet? — Da der Zwang von der Vernunft nicht schlechthin als rechtswidrig verworfen, sondern vielmehr als ein nothwendiges Mittel, der Rechtsidee Effekt in der Sinnenwelt zu verschaffen, von der Vernunft selbst gefodert wird (A. 23): so kann auch durch vorhergegangnen Zwang die Rechtsgültigkeit eines Vertrags nicht schlechthin aufgehoben werden. Es kommt also lediglich darauf an, ob der vorhergegangne Zwang ein ungerechter oder ein gerechter war. Im ersten Falle würde es widersinnig sein, einen dem Rechte widerstreitenden Zwang als Grund eines rechtsgültigen Vertrags zu denken. Denn die Vernunft kann da, wo der Eine von dem Andern unrechtmäßiger Weise gezwungen und durch diesen Zwang zu einer von dem Andern angenommenen Zusage bestimmt worden, keine Einstimmung vernünftiger Wesen annehmen und nicht gestatten, daß der Ungerechte durch das Unrecht selbst ein Recht erwerbe. Der einen Reisenden auf der Straße

anfallende Räuber kann daher nimmer einen rechtsgültigen Vertrag mit dem Angefallnen schließen, wenn auch dieser aus Klugheit oder um des Gewissens willen das ihm abgedrungene Versprechen zu erfüllen für gut fände. War aber der Zwang gerecht, so wird der zum Versprechen Gezwungne auch zur Leistung rechtlich verbunden sei. Denn wiefern seine Vernunft den Zwang als gerecht anerkennen muß, sofern muß er auch dahin einstimmen, daß geschehe, was Folge des gerechten Zwanges ist. So wird der Beleidiger, der vom Beleidigten gezwungen wird, über die von diesem mit Recht gefoderte Entschädigung einen Vertrag einzugehn, auch zur Haltung des Vertrags von Rechts wegen verpflichtet sein, wenn nur im Vertrage selbst nichts Rechtwidriges enthalten ist. Daher sind unter dieser Bedingung auch die Friedensverträge zwischen Völkern gültig, ob sie gleich meistentheils erzwungen sind. Ja es werden diejenigen, die zum gemeinschaftlichen Schutz ihrer Rechte einen gesellschaftlichen Vertrag geschlossen haben, den in ihrer Mitte Lebenden zwingen dürfen, entweder mit ihnen denselben Vertrag einzugehn oder aus ihrer Mitte zu weichen. Denn da ihm das Letzte freisteht, so ist er nicht einmal schlechthin zum Ersten genöthigt; und zieht er dieses vor, weil das Weichen seinem anderweiten Interesse entgegen ist: so wird er eigentlich nur dazu genöthigt, den Andern völlige Sicherheit wegen seiner Rechtlichkeit durch Verbindung zum gemeinschaftlichen Schutze Aller zu geben, damit das Recht unter ihnen durchgängig respektirt werde. Da er nun hiezu ohnehin schon durch seine Vernunft vermöge des von ihr aufgestellten Rechtsgesetzes verpflichtet ist: so kann die Vernunft mit Recht auch da Einstimmigkeit vernünftiger Wesen annehmen, wo der zum Unrechte geneigte Wille des Einen oder Andern vielleicht nicht von selbst eingestimmt haben würde, sondern erst durch eine äußere Nöthigung zur Eingehung eines Vertrags bestimmt werden musste, der dem Rechte überhaupt erst volle Sicherheit gewährt. Daher ist der bürgerliche Vertrag überall und immer rechtsgültig und verpflichtend, wenn sich auch die Einstimmigkeit der Theilnehmer an demselben faktisch gar nicht nachweisen lässt. Durch ihn bekommen auch alle übri-

gen Verträge zwischen physischen oder moralischen Personen im Staate eine höhere Sankzion. Denn sie stehn nun unter dem Schutze eines öffentlichen Gesetzes und einer öffentlichen Macht. Diese Sankzion aber ist wesentlich verschieden von der Rechtsgültigkeit der Verträge überhaupt, welche auch unabhängig von aller positiven Gesetzgebung schon durch das natürliche Rechtsgesetz vollständig begründet ist (B. 15).

Anmerkung 2.

Ohne Verträge würden vernünftige Wesen nur negative Rechtsansprüche an einander haben. Denn sie wären dann juridisch nur verpflichtet, sich vor Verletzung der allen Verträgen vorausgehenden Rechte zu hüten, ohne einander irgend etwas zu leisten. Durch Verträge aber werden auch positive Rechtsansprüche begründet. Denn durch sie können die Pazişzenten verpflichtet werden, einander etwas zu leisten, worauf diese vorhin gar keinen zu Recht beständigen Anspruch hatten. Wenn nun der Inbegriff aller Rechte eines vernünftigen Wesens das Seine genannt werden kann (B. 7): so kann man auch sagen, daß, wenn durch Vertrag ein vernünftiges Wesen positive Rechtsansprüche an ein andres erwerbe, das Seine desselben vermehrt werde. Diese Vermehrung auf Seiten des Einen kann auch stattfinden ohne Verminderung des Seinen auf Seiten des Andern. Denn wenn die Pazişzenten sich gegenseitig etwas zusagen, so vermehren sie in der That beide das Ihre. Nun verlieren sie zwar auch etwas, nämlich das vorhin bestandne Recht, daß keiner von beiden zu einer gewissen Leistung gezwungen werden durfte. Da aber diese Leistung ihrem beiderseitigen Zwecke gemäß ist, indem sie sonst den Vertrag nicht eingegangen haben würden, wenigstens dann nicht, wenn keine Art des Zwangs vorherging: so ist jener Verlust keine wirkliche Verminderung des Seinen, und so findet auf beiden Seiten ein Plus ohne Minus Statt. Ist nun die Leistung, auf die sich der Vertrag bezieht, eine künftige: so liegt sie noch in dem Freiheitskreise des Promittenten und gehört doch auch schon zum Freiheitskreise des Promissars, weil sie einen Theil des Seinen (seiner positiven Rechtsansprüche) ausmacht. Daher

können durch Verträge die Freiheitskreise vernünftiger Wesen sich auf die vielfachste Art durchkreuzen, ja durchdringen (z. B. in der häuslichen und bürgerlichen Gesellschaft) ohne doch in einander auf eine widerrechtliche Weise einzugreifen. Und so entstehn durch Verträge die mannigfaltigsten Verwicklungen der Thätigkeit vernünftiger Wesen, ohne daß dadurch die äußere Harmonie dieser Thätigkeit, welche die Vernunft fodert, unterbrochen oder gestört werde. Verträge haben deshalb auch den größten Einfluß auf die Vollkommenheit und Glückseligkeit vernünftiger Wesen; aber die Rücksicht auf diesen Einfluß, wenn sie gleich immer die nächste Veranlassung zur Abschließung eines Vertrages giebt, ist doch nicht der eigentliche Bestimmungsgrund der aus dem Vertrage hervorgehenden Rechte und Pflichten, weil jene Rücksicht überhaupt nicht bestimmen kann, wozu ein vernünftiges Wesen als solches berechtigt oder verpflichtet sei. Vielmehr muß die Vernunft diese Bestimmung aus sich selbst schöpfen, ohne auf den Erfolg hinzublicken, der fast stets von äußern und zufälligeu Umständen abhängig ist und daher bei aller Recht = und Pflichtmäßigkeit der Handlungen vernünftiger Wesen doch nicht immer mit ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit (wovon überdieß Jeder seine eigne Vorstellung hat) recht zusammenstimmen will. Ja es würde die Heiligkeit der Verträge selbst darunter leiden, wenn die Vernunft jenen Bestimmungsgrund zulassen wollte. Denn es könnte dann gar leicht Jemand sich seiner durch den Vertrag übernommenen Verbindlichkeit unter dem Vorwand entschlagen, daß die Erfüllung dieser Verbindlichkeit seiner eignen oder fremder Vollkommenheit und Glückseligkeit nicht angemessen sei; wie denn ebendieser Vorwand oft genug von der Herrsch- und Habsucht zur Beschönigung der treulosesten Handlungen gebraucht worden.

Fünfte Abhandlung.

Von der Ausübung des Rechts zu zwingen.

17.

Das mit jedem Rechte im eigentlichen und strengen Sinne (A. 24.) verknüpfte Recht zu zwingen darf nur zum Schutze oder zur Sicherung des Rechts ausgeübt werden. Es setzt also dessen Ausübung voraus, daß ein Recht entweder schon verletzt worden oder mit einer Verletzung bedroht werde. In beiden Fällen vertheidigt sich der Zwingende gegen das Unrecht.

Da jeder Zwang eine Art von Nöthigung ist, mithin der Freiheit vernünftiger Wesen Abbruch thut: so kann er von der Vernunft nur zugelassen werden, wiefern er selbst zur Behauptung der Freiheit eines vernünftigen Wesens gegen fremde Eingriffe dient, folglich ein Schutz- oder Sicherungsmittel des Rechtes ist. Daher kann man das Recht zu zwingen (jus coactionis) auch ein Schutz- oder Sicherheitsrecht (jus tutelae s. securitatis) nennen. Sonach ist dieser Zwang die natürliche Bürgschaft oder Gewähr (garantie) des Rechts, indem er die Rechtspflicht (das Sollen des Einen in Bezug auf das Recht des Andern) in eine physische Nothwendigkeit (ein Müssen) für denjenigen verwandelt, der nicht will, was er soll. Zur Ausübung des Zwanges ist nun eine Gewalt erfoderlich, die der das Recht verletzenden Gewalt entgegengesetzt ist. Wer aber Gewalt der Gewalt entgegen setzt, um sein Recht zu schützen oder zu sichern, vertheidigt sich. Also ist das Recht zu zwingen auch ein Vertheidigungsrecht (jus defensionis) wobei natürlich das Vertheidigen nicht bloß wörtlich oder logisch, sondern thätlich oder faktisch zu nehmen ist.

18.

Wenn Jemand mit einer Rechtsverletzung oder Beleidigung bedroht wird: so kann der Zwang in nichts andrem bestehn, als in einer Gewalt, durch welche der Bedrohende von der Vollziehung der beabsichteten Beleidigung abgehalten wird, d. h. im Zurücktreiben oder Zuvorkommen.

Daß derjenige, welcher mit einer Beleidigung bedroht

wird, die Vollziehung derselben abwarten solle, um alsdann erst Zwang gegen den Beleidiger zu brauchen, kann die Vernunft nicht fodern, weil die Beleidigung so weit gehn könnte, daß dadurch der Beleidigte gänzlich außer Stand gesetzt würde, sein Recht zu behaupten oder sich gegen den Beleidiger zu vertheidigen. Die Vernunft muß also eine Gewalt billigen, durch die Jemand, der den bösen Willen zu beleidigen deutlich zu erkennen giebt, von der Ausführung seines bösen Vorsatzes abgehalten wird. Das Vertheidigungsrecht erscheint dann bald als ein Zurücktreibungsrecht (jus repulsionis) bald als ein Zuvorkommungsrecht (jus praeventionis) je nachdem der Beleidiger entweder durch bloßen Widerstand oder durch Zufügung einer, der beabsichteten gleichen oder ähnlichen, Verletzung außer Stand gesetzt wird, seine Absicht zu erreichen. Vermöge dieses Rechts darf derjenige, auf dessen Leben ein mörderischer Angriff geschieht, den Angreifer zuerst niederstoßen (B. 3. Anmerk.) Moralische Rücksichten können ihn vielleicht bestimmen, in der Vertheidigung nicht bis zu diesem höchsten Grade der Gewalt zu gehn, wenn er seinen Zweck durch einen niedern Grad derselben erreichen kann, z. B. durch bloße Entwaffnung des Gegners, von dem er weiß, daß nur die Hitze der Leidenschaft für den Augenblick einen solchen Angriff veranlasste. Aber solche Rücksichten hangen vom guten Willen des Beleidigten ab, und der Beleidiger hat kein Recht zu fodern, daß sich jener durch solche Rücksichten in der Art und Weise seiner Vertheidigung bestimmen lasse. Wenn aber derjenige, der eine Rechtsverletzung beabsichtet, dabei nicht auf Vernichtung der persönlichen Subsistenz und somit des ganzen Freiheitskreises des Andern ausgeht: so wird dieser auch nicht den höchsten Grad der Gewalt ihm entgegen setzen dürfen, sondern verpflichtet sein, seine Vertheidigung nach der intendirten Beleidigung abzumessen. Daher wird derjenige, welcher bestohlen werden soll, den Dieb zwar verjagen, aber nicht tödten dürfen, wofern nicht dieser sich selbst hiebei in eine Lage gestellt hat, die ihn zugleich als einen Angreifer auf Tod und Leben ankündigt. Denn in diesem Falle wird dem Tödter des Rechtsverletzers das Jus inculpatae tutelae

ebensowohl als im ersten Falle zustehn. Die Mäßigung (moderamen) bei der Ausübung dieses Rechts ist also immer von den Umständen abhängig.

19.

Wenn das Recht nicht bloß mit einer Verletzung bedroht, sondern schon wirklich verletzt worden: so kann der Zwang in nichts andrem bestehn, als in einer Gewalt, durch welche man entweder den Beleidiger zum Wiedergutmachen nöthigt oder ihm wo möglich das Gleiche zufügt, d. h. entweder in Wiederherstellung oder in Vergeltung.

Da die Rechte einzeler Personen sehr mannigfaltig sein und auf sehr verschiedne Weise verletzt werden können: so muß sich im Fall einer geschehnen Rechtsverletzung der Zwang sowohl nach der Natur des verletzten Rechts als nach der Art der Verletzung richten. Ist zuvörderst eine bestimmte Rechtsmaterie entzogen worden und diese noch in ihrer Integrität vorhanden, auch sonst kein Nachtheil durch deren Entziehung für den Berechtigten entstanden: so wird der Zwang bloß auf Herausgabe des Entzognen von Seiten des unrechtmäßigen Inhabers gerichtet sein, und das Recht zum Zwange erscheint dann als ein Wiederzueignungsrecht (ius vindicationis). Findet jene Integrität nicht mehr Statt und ist noch irgend ein besondrer Nachtheil (ein positiver oder negativer Schade) aus der Entziehung der Rechtsmaterie erwachsen: so wird der Zwang auf einen möglichst vollständigen Ersatz gerichtet sein, und das Recht zu zwingen erscheint dann als ein Schadloshaltungsrecht (ius reparationis damni dati l. lucri intercepti) welches theils mit, theils ohne Wiederzueignung stattfinden kann, je nachdem die entzogne Rechtsmaterie noch vorhanden, obwohl ohne Integrität, oder gänzlich zerstört ist. Denn es kann eine Sache zwar in Ansehung ihrer Integrität verletzt, aber doch im Ganzen noch so brauchbar sein, daß dem Eigenthümer an Wiedererlangung derselben gelegen ist, wo er dann das Recht hat, sowohl die Sache zu vindiziren, als auch wegen des verminderten Werths und des entbehrten Genusses oder Gebrauchs derselben Ersatz zu fodern. In allen diesen Fällen ist eigentlich der Zwang auf möglichste Wiederherstellung des

vorigen Zustandes gerichtet, und man kann daher das Vindikazions- und Reparazionsrecht zusammengenommen ein Herstellungsrecht (ius restitutionis) nennen, bei dessen Ausübung nach Beschaffenheit der Umstände die Herstellung entweder eine vollständige (plena s. in integrum) oder eine unvollständige (minus plena) sein kann. Dieses Herstellungsrecht bezieht sich auch auf Verletzungen der Ehre und des guten Namens — vorausgesetzt, daß es in dieser Hinsicht überhaupt Rechte gebe; worüber wir hier keine besondre Untersuchung anstellen wollen. Denn indem man Jemanden zum Widerruf oder zur Abbitte und Ehrenerklärung, und im Fall eines aus jenen Verletzungen erwachsenen Nachtheils (z. B. durch Schmälerung des Kredits) auch zum Ersatze des Schadens zwingt, sucht man seinen vorigen Zustand soviel als möglich wieder herzustellen.

Allein es giebt auch Beleidigungen, bei welchen das Wiedergutmachen von Seiten des Beleidigers auf keine Weise stattfinden kann, z. B. wenn Jemand dem Andern durch persönliche Mishandlung wehe thut. Da nun die Vernunft nicht fodern kann, daß man dergleichen Beleidigungen geduldig ertrage und sich dadurch den Insulten von Jedermann aussetze, indem man auf diese Art zu einer empfindungslosen Sache herabgewürdigt würde: so muß der Beleidigte das Recht haben, sich gegen solche Beleidigungen dadurch zu schützen oder zu vertheidigen, daß er sie auf den Beleidiger selbst zurückwälzt, d. h. ihn auf dieselbe Weise affizirt, damit weder er selbst dergleichen Beleidigungen wiederhole, noch Andre sich dazu gegen uns angereizt fühlen. Das Recht zu zwingen erscheint also dann als ein Recht Gleiches mit Gleichem zu vergelten (ius talionis) oder sich zu rächen (ius ultionis). Die Rache ist demnach juridisch erlaubt. Ob es aber in manchen Fällen nicht der Tugend oder der Klugheit gemäß sei, von dem Rechte zu dieser Art des Zwanges keinen Gebrauch zu machen, ist eine andre Frage. Denn die Ausübung eines Rechts in einem einzelen Falle ist an und für sich betrachtet gar nicht nothwendig, sondern bleibt immer von höhern Bestimmungsgründen abhängig. So wie man also aus ethischen oder politischen

Gründen freiwillig auf eine Schuldfoderung verzichten kann, so kann man es auch in Bezug auf die Rache als Wiedervergeltung. Aber die Rache überhaupt kann weder die Ethik noch die Politik verwerfen. Vielmehr müsste selbst die Ethik denjenigen für einen Nichtswürdigen erklären, der sich von Andern ungeahndet mishandeln ließe; und die Politik kann dazu um so weniger rathen, je geneigter die Menschen sind, Beleidigungen zu wiederholen, die sie sich ungeahndet erlauben dürfen — wie sich schon an Kindern bemerken lässt — je mehr man also durch unbegränzte Erduldung solcher Beleidigungen Jedermann von Neuem dazu gleichsam auffodern würde. Daher kann die Ethik bloß das Leidenschaftliche in der Rache, wodurch sie in Haß, Feindschaft und Grausamkeit ausartet, verbieten; und aus diesem Gesichtspunkte wird sie selbst von der Politik gemisbilligt. Denn die Rache erkennt dann keine Gränzen, sie vergilt nicht mit Gleichem, sondern mit Doppeltem und Dreifachem, ja Zehnfachem, und der von ihr Fortgerissne wüthet oft gegen sich selbst, indem er seinen Gegner zur Anstrengung aller Kräfte und zu gegenseitiger Rache reizt. So überbieten sich dann beide Theile in wechselsweiser Beleidigung bis zur Vernichtung des Einen oder des Andern. Darum legt auch die positive Gesetzgebung das Recht der Vergeltung in die Hände des öffentlichen Richters, wo sich dann der Begriff der Vergeltung in den der Strafe verwandelt, von welchem bald weiter die Rede sein wird. Es kann aber die Wiedervergeltung hier um so weniger als ungerecht verworfen werden, je mehr mit solchen Beleidigungen, in Bezug auf welche wir sie als zulässig anerkennen, auch immer eine Kränkung der Ehre verknüpft ist, die ohne gleiche Behandlung des Beleidigers nicht wohl ausgeglichen werden kann. Daher kann man das Recht der Vergeltung selbst als eine Art des Herstellungsrechts betrachten. Denn das durch solche Beleidigungen aufgehobne Gleichgewicht der persönlichen Würde wird durch die gleiche Behandlung des Beleidigers hergestellt und der Beleidigte in seinen vorigen Zustand (Verhältniß der persönlichen Würde zum Andern) zurückversetzt. Uebrigens ist offenbar, daß, wenn bei einer Beleidigung der letzten Art

dem Beleidigten noch ein besondrer Schade zugefügt worden, der Beleidigte das Recht hat, dafür auch eine besondre Entschädigung zu fodern, damit die Herstellung möglichst vollständig (restitutio in integrum) werde. Darum ertheilt die positive Gesetzgebung mit Recht demjenigen Schadenersatz von Seiten des Beleidigers, der durch körperliche Mishandlung an seinem Erwerbe gehindert worden, und selbst das sogenannte Schmerzengeld soll nichts andres als ein versuchtes Mittel zur Bewirkung einer möglichst vollständigen Herstellung sein. Denn obgleich Schmerzen nicht abgekauft werden können, so scheint es doch, als könne man sich für empfundne Schmerzen durch nachfolgende Vergnügungen entschädigen; und wiefern das Geld eine Quelle derselben werden kann, insofern wird es auch als ein Ausgleichungsmittel für jene Schmerzen betrachtet.

Anmerkung.

Der Begriff des Herstellungsrechts lässt sich auch sehr leicht auf solche Beleidigungen anwenden, welche aus nichterfüllten Vertragspflichten hervorgehn. Denn wer nicht leistet, was er nach einem Vertrage zu leisten schuldig ist, entzieht eigentlich dem Andern etwas demselben Gehöriges. Er kann daher nach Beschaffenheit der Umstände sowohl zur Leistung selbst, wenn diese noch möglich oder nützlich ist, als auch zu einer möglichst vollständigen Entschädigung entweder für die nicht geschehene Leistung überhaupt oder für den aus der Verzögerung derselben erwachsenen Nachtheil gezwungen werden, um die Beleidigung soviel als möglich wieder gut zu machen oder dem Beleidigten das ihm entzogne Seine zu ersetzen. Der Beleidigte kann sich aber oft auch bloß dadurch entschädigen oder in den vorigen Zustand versetzen, daß er bei einer versprochnen Gegenleistung diese dem Andern verweigert und so den Vertrag, dessen erste Bedingung nicht erfüllt, der also vom Promittenten schon gebrochen worden, nunmehr gänzlich vernichtet. Diese Herstellung des vorigen Zustandes oder des durch einseitigen Vertragsbruch aufgehobnen Gleichgewichts kann auch als eine Art von Talion oder Ultion im juridischen Sinne betrachtet werden. Denn

der Beleidigte vergilt dadurch dem Beleidiger in der That Gleiches mit Gleichem. So ist der rechtliche Zwang in seinen mannigfaltigen Arten der Ausübung überall nichts andres als ein von der Vernunft selbst gefodertes Mittel, der Rechtsidee in einer Welt sinnlich-vernünftiger Wesen, die sich bei ihren Handlungen oft nach ganz andern Gesetzen richten, soviel als möglich durchgängigen Respekt zu verschaffen.

Sechste Abhandlung.

Vom Strafrechte.

20.

Aller Zwang ist ein physisches Uebel, so wie jede Beleidigung ein moralisches. Wenn nun jedes physische Uebel, das einem vernünftigen Wesen um eines moralischen willen zugefügt wird, Strafe im weitern Sinne heißt: so kann man das natürliche Recht zu zwingen auch ein natürliches Strafrecht nennen.

Der Zwang widerstreitet der Neigung; er wird daher als etwas Unangenehmes verabscheut; er heißt also, da der sinnliche Trieb nach einem allgemeinen Naturgesetze auf das Angenehme gerichtet ist, mit Recht ein physisches Uebel. Die Beleidigung aber widerstreitet dem Rechtsgesetze; sie wird daher als ein Unrecht gemißbilligt; sie heißt also, da die praktische Vernunft nach den ihr eigenthümlichen Freiheitsgesetzen auf das Sittliche gerichtet ist, mit Recht ein moralisches Uebel. Es ist nämlich, sobald das Moralische dem Physischen entgegengesetzt wird, der Ausdruck moralisch stets im weitern Sinne zu nehmen, so daß er sowohl das Rechtliche als auch das Tugendliche, welches moralisch im engern Sinne heißt, unter sich befaßt. (Vergl. die Einleitung). In dieser Bedeutung ist der Rechtsbegriff ein moralischer Begriff, das Rechtsgesetz ein moralisches Gesetz, mithin auch die Beleidigung, als ein rechtliches Uebel, ein moralisches Uebel. Wenn nun auf ein solches Uebel ein physisches dergestalt folgt, daß das letzte als zu-

gefügt um des ersten willen betrachtet werden kann, wenn also die Vernunft das physische Uebel als Folge auf das moralische als Grund bezieht: so bezeichnet man in der Sprache des gemeinen Lebens diese Beziehung durch den Ausdruck Strafe (poena) oder nennt denjenigen bestraft (punitus) dessen Uebelthat durch irgend einen unangenehmen Erfolg vergolten wird. Nehmen wir nun in der Rechtswissenschaft das Wort Strafe gleichfalls in dieser Bedeutung, so ist der Zwang, den der Beleidigte gegen den Beleidiger ausübt, allerdings eine Strafe. Denn er ist für diesen ein physisches Uebel, das in einer nothwendigen Beziehung auf das von ihm ausgehende moralische Uebel (die Beleidigung) steht. Mithin kann auch das Recht zu zwingen ein Recht zu strafen genannt werden. Und da jenes Recht schon von Natur, unabhängig von aller positiven Gesetzgebung, stattfindet: so giebt es ebendarum ein natürliches Strafrecht, weil es ein natürliches Recht zu zwingen giebt; und jenes ist in seiner Ausübung ebenso mannigfaltig als dieses (B. 17—19).

21.

Es fodert aber die Vernunft zur vollständigen Realisirung des Rechtsgesetzes eine rechtliche Ordnung der Dinge, vermöge welcher Recht und Gerechtigkeit öffentlich gehandhabt werden. Eine solche findet nur in der bürgerlichen Gesellschaft Statt. Wenn daher in dieser der Zwang als ein physisches Uebel und als nothwendige Folge des Unrechts durch ein besondres Gesetz bestimmt und nach diesem Gesetze von einem besondern Richter dem Urheber des Unrechts zuerkannt wird: so heißt jenes Uebel eine Strafe im engern und eigentlichen Sinne. Das Strafrecht in diesem Sinne hat daher einen positiven Charakter und kommt nur dem Staate im Ganzen oder denjenigen Personen zu, welchen der Staat die Ausübung desselben anvertrauet hat.

Da außer dem bürgerlichen Stande alles Recht unsicher und schwankend sein müßte, indem bei vorfallenden Rechtsstreitigkeiten Jeder sein eigner Richter, ein solcher Richter aber nicht nur präsumtiv parteiisch, sondern auch bei völliger Unparteilichkeit nicht immer im Stande sein würde, seinem Urtheile über das Recht Erfolg zu verschaffen: so fodert die

Vernunft jenen Zustand als die einzig mögliche Bedingung, unter welcher das Rechtsgesetz vollständig realisirt werden kann, ebenso nothwendig, als sie die durchgängige Respektirung des Rechtes selbst fodert (A. 39). Sie fodert aber denselben in Bezug auf Beleidigungen um so dringender, je leichter es dem mit Uebermacht gepaarten bösen Willen des Beleidigers ist, sich allem Zwange von Seiten des Beleidigten zu entziehn, oder, wenn das Uebergewicht der Macht auf Seiten des Beleidigten ist, je leichter sich dieser durch das Gefühl der erlittnen Kränkung hinreißen lässt, seinem Zwange keine Schranken zu setzen, sondern sich alles gegen den Beleidiger zu erlauben, was ihm nach jenem Uebergewichte nur irgend möglich ist. Es soll also jener Foderung der Vernunft zufolge eine rechtliche Ordnung der Dinge vorhanden sein, in und durch welche die Rechtsidee dergestalt herrsche, daß nicht nur jedem Theilnehmer an dieser Ordnung sein Recht überhaupt zugesichert, sondern auch in Bezug auf jede mögliche Beleidigung die Art und der Grad des damit zu verknüpfenden Zwanges, als eines physischen Uebels, das den Beleidiger unausbleiblich treffen solle, vorausbestimmt und nach dieser Bestimmung auch in jedem vorkommenden Falle wirklich zuerkannt werde. Diese Bestimmung geschieht durch ein Gesetz, welches, da es den Urheber einer Beleidigung als eines moralischen Uebels mit einem physischen Uebel als nothwendiger Folge desselben oder mit einer Strafe bedroht, ein Strafgesetz (lex poenalis) heißt; und die Zuerkennung geschieht durch eine Person, welche, da sie nach einem Gesetze über die Folgen einer widerrechtlichen Handlung urtheilt oder den Urheber derselben richtet, ein Richter (iudex) überhaupt, und wiefern jenes Gesetz ein Strafgesetz ist, das sich auf Verbrechen bezieht, ein peinlicher Richter (iudex poenalis s. criminalis) insonderheit heißt. Innerhalb des Gebiets der bürgerlichen Gesellschaft gehört daher zum Begriffe der Strafe allerdings, daß sie durch eine gesetzgebende Autorität angedroht und durch eine richtende Autorität verhängt werde; wodurch aber jener Begriff eine engere Sphäre und das Strafrecht selbst einen positiven Charakter bekommt, wie alles, was im Staate

durch ein öffentliches Gesetz als Ausfluß des gemeinsamen Willens bestimmt ist, wenn es auch übrigens den natürlichen Fodrungen der Vernunft völlig entspricht. Es kündigt sich aber auch selbst in der Sprache des gemeinen Lebens diese engere Bedeutung des Wortes Strafe an. Von einem Räuber, der bloß gezwungen worden, seinen Raub fahren zu lassen, sagt man da, wo eine rechtliche Ordnung der Dinge herrscht, noch nicht, daß er gestraft sei, sondern fodert für ihn noch eine anderweite Vergeltung seiner widerrechtlichen Handlungsweise. Wir werden also auch in der Wissenschaft des Rechts diese engere Bedeutung des Wortes Strafe, da sie allein den Fodrungen der Vernunft in Ansehung der vollständigen Realisirung des Rechtsgesetzes entspricht, als die eigentliche, echt juridische, anerkennen müssen. Daß aber, diese Bedeutung vorausgesetzt, nur dem Staate als solchem das Strafrecht zukomme, daß also die einzelen Personen im Staate, welche strafen, jenes Recht nur im Namen des Staats ausüben, versteht sich von selbst.

22.

Obgleich die Strafe ein physisches Uebel ist, das Jemanden absichtlich zugefügt wird: so wird sie dennoch von der Vernunft gebilligt, sobald diese urtheilen muß, daß jemand die Strafe verdiene. Die Vernunft muß aber so urtheilen, sobald Jemand in einer rechtlichen Ordnung der Dinge ebendiese von der Vernunft gefoderte Ordnung durch eine widerrechtliche Handlung stört. Unter dieser Voraussetzung erkennt die Vernunft die Strafe als ebenso nothwendig, wie jene Ordnung selbst, ja sie erkennt sie als einen nothwendigen Bestandtheil derselben an.

Es ist eine im Wesen der menschlichen Natur selbst gegründete und daher durch keine Sophisterei zurückzuweisende Fodrung der Vernunft, daß das Thun und Lassen eines vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt mit seinem sinnlichen Zustande in einem harmonischen Verhältnisse stehe, daß es also dem Guten wohl, dem Bösen übel gehe. Ebendarauf beruhn die Ideen der Vernunft von Zurechnung und Vergeltung, von Verdienst und Schuld, von Belohnung und Strafe, die, soviel Mühe man sich auch gegeben, sie aus dem Systeme weg zu philosophiren, dennoch ewig im innersten Heiligthume des menschlichen Gemüths bewahrt

werden. Beziehn wir nun jene Ideen auf das bloße Rechtsgebiet, so sieht man leicht ein, daß die Nichtverletzung des Rechts an und für sich betrachtet (d. h. wiefern man dabei von der guten Gesinnung, aus welcher sie vielleicht hervorgegangen ist — der Achtung gegen das Vernunftgesetz, als einer sittlichen Triebfeder des Willens — abstrahirt) nicht zum Verdienste zugerechnet und folglich auch nicht belohnend vergolten werden könne. Denn es kann der Nichtverletzende dessen ungeachtet sehr bös sein. Er kann daher nur fodern, daß ihm kein Uebel zugefügt werde, so lang' er sich nicht als bös in der That zeigt. Wohl aber kann und muß die Verletzung des Rechts schon an und für sich zur Schuld zugerechnet und folglich auch bestrafend vergolten werden. Denn es kündigt sich dadurch der Verletzende als bös an, bald im höhern bald im niedern Grade. Die Vernunft nimmt daher an der Zufügung eines physischen Uebels zur Bestrafung des Unrechts nicht nur keinen Anstoß, sondern sie fodert sogar dieselbe in einer rechtlichen Ordnung der Dinge, und zwar um so mehr, je mehr durch das Unrecht ebendiese Ordnung gestört wird. Wenn also auch die Strafe gar keine andre Wirkung hätte, als diese Fodrung der Vernunft — daß jedem nach seinen Werken vergolten werde — zu befriedigen und so die Heiligkeit oder ideale Unverletzlichkeit des Rechtsgesetzes an dem bestraften realen Verletzer desselben darzustellen: so würde sie schon dadurch in den Augen jedes vernünftigen Wesens hinlänglich gerechtfertigt sein. Gleichwohl kann man diese Fodrung nicht (wie Kant) einen kategorischen Imperativ oder ein unbedingtes Strafgebot nennen. Denn da die Vernunft das Unrecht schlechthin verbietet, so kann sie nicht unbedingt gebieten, was bloße Folge des Unrechts ist. Es findet also in dieser Hinsicht nur ein hypothetischer Imperativ oder ein bedingtes Strafgebot Statt, nämlich, daß, wenn und wiefern Jemand durch Verletzung des Rechts etwas verschuldet habe, dann und sofern er auch gestraft werden solle. Ebendarum sagt man, ein Mörder oder Räuber habe seine Strafe verdient, welches freilich ein dem schlechtweg sogenannten Verdienste gerade entgegengesetztes Verdienst ist,

indem das Zeitwort verdienen in doppelter Beziehung gebraucht und deshalb von Strafe sowohl als Belohnung gesagt wird. Allein die Strafe hat auch außerdem noch einen besondern Effekt, indem sie theils die durch das Unrecht gestörte rechtliche Ordnung der Dinge herstellen, theils aber auch den Störungen derselben vorbeugen kann. Wir werden daher berechtigt sein, auch noch nach einem anderweiten Zwecke der Strafe zu fragen.

23.

Die Strafe soll auch ein Mittel sein, das Recht zu schützen. Ihr besondrer Zweck ist also Sicherung des Rechts. Sie erreicht aber diesen Zweck dadurch, daß sie theils auf die Geneigtheit, theils auf die Fähigkeit zu Rechtsverletzungen entweder hemmend oder vernichtend einwirkt.

Da die Strafe ein Zwang ist, welcher in Bezug auf Beleidigungen ausgeübt wird, der mit dem Rechte überhaupt verbundne Zwang aber keinen andern Zweck hat, als das Recht zu sichern oder zu schützen (A. 23): so kann auch die Strafe, als ein Zwang betrachtet, keinen andern als ebendiesen Zweck haben. Es fragt sich nur, wie und wodurch sie diesen Zweck erreiche. Offenbar kann sie dieß nur durch ihre Einwirkung auf den Willen und die Kräfte derer, von welchen Rechtsverletzungen ausgehn könnten oder bereits ausgegangen sind. Die Art dieser Einwirkung aber kann sehr mannigfaltig sein. Die Strafe kann

1) die Geneigtheit zu Rechtsverletzungen hemmen, indem sie ein Subjekt, das den bösen Willen hat, fremde Rechte zu verletzen, durch den Gedanken an die vom Gesetze angedrohte Strafe von der wirklichen Verletzung abhält. Dieß heißt Abschreckung, weil die Furcht vor der Strafe das zu Rechtsverletzungen geneigte Subjekt davon zurückschreckt, mithin den bösen Willen im Zaum hält. Die Abschreckung selbst ist also nicht eigentlich Zweck der Strafe, sondern nur Mittel zum Zwecke, zur Sicherung des Rechts. Soll aber die Strafe durch Abschreckung sichern, so muß sie nicht bloß im Gesetze angedroht, sondern auch die Drohung streng vollzogen werden, wenn Jemand dennoch ein Recht

verletzt hat, weil sonst die Hoffnung der Straflosigkeit die Furcht vor der Strafe vermindern würde. Es erhellet aber auch zugleich hieraus, daß um der bloßen Abschreckung willen Niemand gestraft werden dürfe und ebendarum auch die Abschreckung nicht der eigentliche Zweck der Strafe genannt werden könne. Denn wer gestraft werden soll, muß die Strafe durch seine widerrechtliche Handlung verdient haben. Für ihn selbst findet also in Bezug auf diese Handlung keine Abschreckung mehr Statt; und um Andre abzuschrecken, dürfte er nicht mit einer Strafe belegt werden, die er nicht selbst verdient hätte. Die Abschreckung ist folglich nur Zweck der im Strafgesetz enthaltnen Drohung, und damit diese Erfolg habe, wird die angedrohte Strafe dem Rechtsverletzer auch wirklich zugefügt. Alles dieß geschieht aber zuletzt nur um der Sicherheit des Rechts willen. Soll also die Abschreckung Zweck der Strafe heißen, so kann sie doch nur als ein solcher Zweck angesehn werden, der wieder als Mittel einem anderweiten höhern Zwecke untergeordnet ist. Die Strafe kann aber

2) die Geneigtheit zu Rechtsverletzungen auch vernichten, indem sie in einem Subjekte, das bisher den bösen Willen hatte, fremde Rechte zu verletzen, durch den Gedanken an die Strafwürdigkeit solcher Handlungen und das Gefühl ihrer nachtheiligen Folgen Achtung für das Recht erwecken kann, so daß das Subjekt die Rechte Andrer gar nicht mehr verletzen will. Dieß heißt Besserung, weil nun an die Stelle des vorigen bösen Willens ein besserer, das Recht respektirender, Wille getreten ist. Aber auch diese Besserung ist nicht Zweck der Strafe, sondern nur Mittel zum Zwecke, zur Sicherung des Rechts. Daher gilt auch von der Besserung, was von der Abschreckung, daß Niemand gestraft werden dürfe, um ihn selbst oder Andre zu bessern, wofern er nicht schon die Strafe an und für sich durch eine widerrechtliche Handlung verdient hat. Allein die Strafe kann weder die Abschreckung noch die Besserung als einen unausbleiblichen Erfolg bewirken, sondern es hangt von zufälligen Umständen ab, daß Jemand dadurch abgeschreckt oder gebessert werde. Der Reiz zur Rechtsverletzung kann in einem Sub-

jekte weit größer als die Furcht vor der Strafe sein und diese Furcht wohl ganz aus dem Gemüthe verdrängen, so wie der noch nicht zur völligen Besserung gelangte Wille durch die Macht jenes Reizes wieder ein böser Wille werden kann. Deshalb wird die Strafe, um ihren Zweck — Sicherung des Rechts — vollständig zu erreichen, nicht bloß auf die Geneigtheit, sondern auch auf die Fähigkeit zu Rechtsverletzungen gerichtet sein müssen, wobei sie dann immer zugleich mit auf jene einwirken wird. Die Strafe kann nämlich

3) die Fähigkeit zu Rechtsverletzungen hemmen, indem sie die äußere Freiheit des Subjekts dergestalt beschränkt, daß ihm die Verletzung fremder Rechte dadurch erschwert wird. Diese Erschwerung kann in einem mindern oder höhern Grade stattfinden, je nachdem die Beschränkung der Freiheit schwächer oder stärker ist. Aber auch die stärkste Beschränkung der Freiheit kann keine Vernichtung der Fähigkeit zu Rechtsverletzungen bewirken. Denn wenn nicht etwa während der Beschränkung durch eine damit verknüpfte allmähliche Besserung die Geneigtheit zu widerrechtlichen Handlungen aufgehoben wird: so wird das Subjekt bei fortdauernder Neigung zum Unrechte auch stets die seine Freiheit beschränkenden Fesseln abzuwerfen suchen und (wenn es durch Zufall, List oder Gewalt diesen Zweck erreicht hat) das Recht von neuem verletzen, sobald es sich dazu gereizt fühlt und der Strafe ausweichen zu können glaubt. Es muß daher auch eine Strafe geben, welche

4) die Fähigkeit zu Rechtsverletzungen gänzlich vernichtet, indem sie das Subjekt aus der Welt der Erscheinungen dergestalt entfernt, daß es in derselben gar nicht mehr wirken kann. Dieß ist die Lebens- oder Todesstrafe. Denn die bloße Entfernung aus dem Staatsgebiete (Landesverweisung) ist nur Beschränkung der äußern Freiheit und macht fernere Rechtsverletzungen, selbst innerhalb des Staatsgebiets, nicht unmöglich. In welchem Falle nun aber diese höchste und letzte aller Strafen anzuwenden sei, dieß verdient eine eigne Untersuchung.

24.

Wenn es Rechtsverletzungen giebt, die auf Vernichtung alles Rechtes ausgehn: so muß der Staat das Recht haben, solche widerrechtliche Handlungen mit dem Tode zu bestrafen, obwohl die Strafpolitik in einzelen Fällen eine mildere Strafe verfügen kann.

Daß es Rechtsverletzungen gebe, die auf Vernichtung alles Rechtes ausgehn, leidet keinen Zweifel. Denn wer z. B. ein menschliches Leben zerstört, vernichtet mit der Subsistenz eines vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt auch alle Rechte desselben. Nun ist im Staate der Mensch kein isolirtes Wesen, sondern Glied eines organischen Ganzen; und der Mörder eines Menschen erklärt durch die That, daß er, wenn sein Interesse es heischt oder die Leidenschaft ihn dazu antreibt, jedes anderweite Glied dieses Ganzen auf gleiche Weise zu behandeln kein Bedenken tragen werde. Sein Angriff erstreckt sich also in der That nicht minder auf das Ganze, als der Angriff dessen, der gegen den eignen Staat die Waffen führt und mit dem Feinde gemeinschaftliche Sache macht. Wenn nun schon der Einzele berechtigt ist, sich gegen einen mörderischen Angriff durch Tödtung des Angreifers zu vertheidigen oder nach Vollbringung eines solchen Angriffs gegen einen Andern den Mörder zu verfolgen und im Betretungsfalle zu tödten (B. 3. Anm.): so muß um so mehr der Staat als eine zum Schutze des Rechts überhaupt errichtete Gesellschaft befugt sein, eine Handlung mit dem Tode zu bestrafen, die auf Vernichtung alles Rechtes ausgeht. Daß der Staat auch auf andre Art das Leben seiner Bürger gegen mörderischen Angriff sichern könne, ist eine sehr problematische Behauptung. Denn es möchte schwerlich irgend ein Mittel ausfindig zu machen sein, das, wenn es nicht noch schlimmer als der Tod selbst sein soll, dem Staate völlige Sicherheit gegen Verbrecher gäbe, die selbst das Leben der Bürger zu zerstören kein Bedenken tragen. Und welches Recht kann ein solcher Verbrecher haben, vom Staate zu fodern, daß dieser ihn nicht bloß als ein unnützes, sondern sogar als ein höchst gefährliches Glied der Gesellschaft auf öffentliche Kosten erhalte? — Eine andre Frage ist's, ob es nicht in einzelen Fällen der Klugheit in

Ausübung des Strafrechts gemäß sein thue, eine mildre Strafe zu verhängen. Ein solcher Fall würde z. B. eintreten, wenn etwa ein lebenssatter Mensch aus übelverstandner Religiosität bloß darum einen Andern gemordet hätte, damit er nicht durch eigne, sondern fremde, Hand des Lebens beraubt werde und noch Zeit übrig behalte, seine That zu bereuen und Vergebung derselben beim ewigen Richter zu erlangen, oder wenn der Theilnehmer an einem todeswürdigen Verbrechen so viele wären, daß man Hunderte von Menschen wie Thiere auf einer Schlachtbank zum öffentlichen Gräuel hinrichten müsste, wofern man alle nach der Strenge des Gesetzes richten wollte. Hier würd' es rathsam sein, nur die Rädelsführer mit dem Tode zu bestrafen, dort aber, den Verbrecher gar nicht mit einer Strafe zu belegen, in deren Erwartung er eben das Verbrechen begieng. Allein wir fragen jetzt bloß nach dem Rechte des Staats, nicht nach dem, was Klugheit oder Menschlichkeit in einzelen Fällen rathen oder fodern können. Denn ein Recht bedeutet immer nur eine äußere moralische Möglichkeit des Handelns (A. 12) nie eine innere Nothwendigkeit desselben. Hat aber der Staat im Ganzen gegen die Einzelen die Pflicht, ihren Rechten die möglichste Sicherheit zu geben, und ist diese ohne Todesstrafe nicht zu erreichen: so kann man mit Recht sagen, daß solche Strafen überhaupt auch nothwendig seien und derjenige Regent, der aus irregeleiteter Philanthropie oder gar aus empfindelnder Schwäche alle Todesstrafen aufhebt, gegen seine Pflicht handle.

Es ist übrigens unsre Absicht nicht, alle die Verbrechen und Fälle zu bestimmen, in Bezug auf welche Todesstrafen gesetzlich zu verfügen sein möchten. Dieß ist Sache einer vollständigen Kriminaltheorie. Uns war es hier bloß darum zu thun, die Prinzipien einer solchen Theorie aufzustellen und das Strafrecht überhaupt nach seinem allgemeinen Umfange zu begründen. Bei dieser Begründung aber haben wir keineswegs irgend einen besondern Vertrag (z. B. wie Fichte einen Abbüßungsvertrag, den jeder einzele Bürger mit dem Staate geschlossen haben soll, um nicht für jedes Verbrechen aus der Gesellschaft gestoßen zu werden,

sondern es vielmehr durch eine verhältnissmäßige Strafe abzubüßen) zum Grunde gelegt, indem wir einen solchen Vertrag für eine leere Erdichtung halten. Es bedarf aber auch die Rechtswissenschaft der Voraussetzung eines solchen Vertrages gar nicht, da die mit jedem Rechte im eigentlichen oder strengen Sinne verbundne Möglichkeit des Zwanges und der allgemeine Zweck der bürgerlichen Gesellschaft völlig zureichen, um das Strafrecht des Staats nach seinem ganzen Umfange befriedigend für die Vernunft zu begründen.

XII.

Grundlage
zu einer
neuen Theorie
der Gefühle
und des
sogenannten Gefühlsvermögens.

(Erschien zuerst: Königsberg, 1823. 8.)

Sollte diese Schrift zufällig gebildeten Frauen in die Hände fallen, so bittet der Verfasser selbige, zu bedenken, daß hier weder von Erregung noch von Unterdrückung der Gefühle die Rede sei. Des Ersten bedarf es bei ihnen nicht, da sie schon von Natur gefühlvolle Wesen sind. Das Zweite aber verlangt der Verfasser gar nicht, am wenigsten von den Frauen, die ebendann am liebenswürdigsten sind, wenn ihr Gefühl rege ist, vorausgesetzt, daß es in den Schranken bleibt, welche auch hier die menschliche und insonderheit die weibliche Würde fodert. Denn es giebt allerdings Gefühle oder Aeußerungsweisen des Gefühls, die des Weibes ebenso unwürdig, ja noch unwürdiger sind, als des Mannes.

Doch genug des Vorgeredes! Denn wenn ein Buch sich nicht selbst schützt oder empfiehlt, so helfen alle Schutz- oder Empfehlungsbriefe nichts, die man ihm auf der Reise durch die Lesewelt mit auf den Weg geben möchte. Geh' also hin, mein Büchlein, und siehe, wie du zurecht kommst!

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

Die Gefühle spielen eine große Rolle, nicht nur im Leben, wo sie den Menschen vorzugsweise beherrschen, indem sie die meisten seiner Handlungen bestimmen, sondern auch in der Wissenschaft, wo sie gar oft als oberste Richter auftreten, indem streitende Denker sich gemeinschaftlich auf deren Ausspruch berufen. Wir handeln daher nicht bloß, sondern wir urtheilen auch oft nach Gefühlen. Ja es giebt Menschen, die sich ihren Gefühlen so ganz hingeben, daß sie fast ausschließlich danach urtheilen und handeln, daß sie von anderweiten Bestimmungsgründen ihrer Urtheile und Handlungen gar nichts hören wollen, daß sie, schwelgend in ihren (wie sie selbst sagen) unaussprechlichen Gefühlen, sich auf diese gefühlvolle Lebensweise ordentlich etwas zu Gute thun und jeden Andern als einen gemeinen oder Alltagsmenschen verachten, der nicht mit ihnen in bloßen Gefühlen leben will.

Darum hat man sogar die Menschheit in zwei besondre Klassen zerlegt, und die eine Gefühlsmenschen, die andre Vernunft- oder Verstandesmenschen genannt. Jene, sagte man, sind poetische Naturen, welche den Himmel berühren, diese, prosaische, welche in der Erde festgewurzelt sind. Empfindsame Frauen, schöne Geister, Schwärmer und Frömmlinge, setzten sich selbst aus eigner Machtvollkommenheit in die erste Klasse und verstießen erbarmungslos in die zweite alle die, welche von Begriffen und Grundsätzen redeten und nach solchen sogar urtheilen und handeln wollten.

Diese Eintheilung der Menschen und ihrer geistigen Lebensweise hat sich neuerlich selbst in der Staats- und Kriegskunst geltend gemacht. Denn man gab uns unlängst in öffentlichen Blättern zu lesen, der von Frankreich gegen Spanien unternommene Krieg sei wesentlich ein Gefühlskrieg (guerre de sentiment); es könne daher auch über die Recht- und Zweckmäßigkeit desselben niemand urtheilen, der nicht von jenen hohen Gefühlen durchdrungen sei, welche im Rathe der Fürsten den Ausschlag für jene politische Maßregel gegeben.

Daß eine solche Art zu reden sehr bequem, erhellet auf den ersten Blick. Denn man ist nun der Verbindlichkeit, Gründe für seine Urtheile oder Handlungen anzuführen und diese dadurch zu rechtfertigen, auf einmal baar und ledig. Dieß mag wohl auch die Ursache sein, warum die Gefühlsliebhaberei in unsern schlaffen Zeiten so um sich gegriffen, daß sogar manche Philosophen davon angesteckt wurden. Bei den Philosophen aber, die gleichsam von *Amts wegen* nie bei dem Gegebnen stehn bleiben, gieng jene Liebhaberei so weit, daß sie außer den Gefühlen selbst, als dem Gegebnen oder Bedingten, noch ein Gefühlsvermögen als Quelle oder Bedingung derselben annahmen. Und nachdem man diese Annahme oder Voraussetzung einmal gemacht hatte: so ging man bald noch einen Schritt weiter und *theilte* die ganze Philosophie, welche die alten Philosophen meist in Logik, Physik und Ethik zerlegt hatten, zwar *auch* trichotomisch, aber nicht nach den Gegenständen, sondern nach den sogenannten drei Grundvermögen ein, so daß dieselbe

1. eine Theorie des Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögens,
2. eine Theorie des Gefühlsvermögens, und
3. eine Theorie des Begehrungsvermögens

sein sollte. Man schob also das neugeschaffne Gefühlsvermögen zwischen das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen ein und übergab ihm dann die Rolle eines Vermittlers zwischen beiden, ohne erst genauer zu untersuchen, ob es denn einer Vermittlnng in dieser Hinsicht bedürfe und ob es auch

wirklich ein besondres, von den beiden andern verschiednes, Vermögen in Bezug auf diejenigen Bestimmungen unsres Geistes gebe, welche wir im Deutschen Gefühle nennen.

Auf diesen Punkt soll die gegenwärtige Untersuchung vorzugsweise gerichtet sein. Wir wollen daher nicht sowohl eine vollständige Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens, als vielmehr eine bloße Grundlage dazu geben, um, ehe wir weiter darauf fortbauen, sie der Prüfung der Kenner zu unterwerfen. Wir werden dabei mit einer grammatisch-historischen Erörterung beginnen, dann die kritisch-philosophische folgen lassen, und endlich die Ergebnisse aus beiden im letzten Abschnitte zusammenfassen.

Erster Abschnitt.

Grammatisch-historische Erörterung.

Das Wort Gefühl kommt unstreitig her von fühlen, welches ursprünglich soviel als tasten oder durch Berührung empfinden bedeutet. Daher nennen wir denjenigen organischen Sinn, welcher seinen Sitz in den Nerven unsrer Fingerspitzen hat — den Betastungssinn, oder das Getast — auch das Gefühl; das organische Empfindungsvermögen aber, welches über den ganzen Körper verbreitet ist, das Gemeingefühl. Wenn wir also sagen, daß wir das Eckige oder Runde, das Rauhe oder Glatte, die Wärme oder Kälte, oder überhaupt einen Gegenstand, der mit uns in organische Berührung kommt, fühlen: so heißt dieß nichts andres, als daß wir ihn mittels dieser organischen Berührung empfinden. Darum werden die Empfindungen auch Gefühle genannt.

Nun sind die Empfindungen als sinnliche Vorstellungen, bei welchen das Subjektive (der empfangene Eindruck und der dadurch veränderte Gemüthszustand) stärker in's Bewusstsein tritt, als das Objektive (der Gegenstand mit seinen ver-

verletzt hat, weil sonst die Hoffnung der Straflosigkeit die Furcht vor der Strafe vermindern würde. Es erhellet aber auch zugleich hieraus, daß um der bloßen Abschreckung willen Niemand gestraft werden dürfe und ebendarum auch die Abschreckung nicht der eigentliche Zweck der Strafe genannt werden könne. Denn wer gestraft werden soll, muß die Strafe durch seine widerrechtliche Handlung verdient *haben*. Für ihn selbst findet also in Bezug auf diese Handlung keine Abschreckung mehr Statt; und um Andre abzuschrecken, dürfte er nicht mit einer Strafe belegt werden, die er nicht selbst verdient hätte. Die Abschreckung ist folglich nur Zweck der im Strafgesetz enthaltnen Drohung, und damit diese Erfolg habe, wird die angedrohte Strafe dem Rechtsverletzer auch wirklich zugefügt. Alles dieß geschieht aber zuletzt nur um der Sicherheit des Rechts willen. Soll also die Abschreckung Zweck der Strafe heißen, so kann sie doch nur als ein solcher Zweck angesehn werden, der wieder als Mittel einem *anderweiten höhern* Zwecke untergeordnet ist. Die Strafe kann aber

2) die Geneigtheit zu Rechtsverletzungen auch vernichten, indem sie in einem Subjekte, das bisher den bösen Willen hatte, fremde Rechte zu verletzen, durch den Gedanken an die Strafwürdigkeit solcher Handlungen und das Gefühl ihrer nachtheiligen Folgen Achtung für das Recht erwecken kann, so daß das Subjekt die Rechte Andrer gar *nicht mehr* verletzen will. Dieß heißt Besserung, weil nun an die Stelle des vorigen bösen Willens ein besserer, das Recht respektirender, Wille getreten ist. Aber auch diese Besserung ist nicht Zweck der Strafe, sondern nur Mittel zum Zwecke, zur Sicherung des Rechts. Daher gilt auch von der Besserung, was von der Abschreckung, daß Niemand gestraft werden dürfe, um ihn selbst oder Andre zu bessern, wofern er nicht schon die Strafe an und für sich durch eine widerrechtliche Handlung verdient hat. Allein die Strafe kann weder die Abschreckung noch die Besserung als einen unausbleiblichen Erfolg bewirken, sondern es hangt von zufälligen Umständen ab, daß Jemand dadurch abgeschreckt oder gebessert werde. Der Reiz zur Rechtsverletzung kann in einem Sub-

jekte weit größer als die Furcht vor der Strafe sein und diese Furcht wohl ganz aus dem Gemüthe verdrängen, so wie der noch nicht zur völligen Besserung gelangte Wille durch die Macht jenes Reizes wieder ein böser Wille werden kann. Deshalb wird die Strafe, um ihren Zweck — Sicherung des Rechts — vollständig zu erreichen, nicht bloß auf die Geneigtheit, sondern auch auf die Fähigkeit zu Rechtsverletzungen gerichtet sein müssen, wobei sie dann immer zugleich mit auf jene einwirken wird. Die Strafe kann nämlich

3) die Fähigkeit zu Rechtsverletzungen hemmen, indem sie die äußere Freiheit des Subjekts dergestalt beschränkt, daß ihm die Verletzung fremder Rechte dadurch erschwert wird. Diese Erschwerung kann in einem mindern oder höhern Grade stattfinden, je nachdem die Beschränkung der Freiheit schwächer oder stärker ist. Aber auch die stärkste Beschränkung der Freiheit kann keine Vernichtung der Fähigkeit zu Rechtsverletzungen bewirken. Denn wenn nicht etwa während der Beschränkung durch eine damit verknüpfte allmähliche Besserung die Geneigtheit zu widerrechtlichen Handlungen aufgehoben wird: so wird das Subjekt bei fortdauernder Neigung zum Unrechte auch stets die seine Freiheit beschränkenden Fesseln abzuwerfen suchen und (wenn es durch Zufall, List oder Gewalt diesen Zweck erreicht hat) das Recht von neuem verletzen, sobald es sich dazu gereizt fühlt und der Strafe ausweichen zu können glaubt. Es muß daher auch eine Strafe geben, welche

4) die Fähigkeit zu Rechtsverletzungen gänzlich vernichtet, indem sie das Subjekt aus der Welt der Erscheinungen dergestalt entfernt, daß es in derselben gar nicht mehr wirken kann. Dieß ist die Lebens- oder Todesstrafe. Denn die bloße Entfernung aus dem Staatsgebiete (Landesverweisung) ist nur Beschränkung der äußern Freiheit und macht fernere Rechtsverletzungen, selbst innerhalb des Staatsgebiets, nicht unmöglich. In welchem Falle nun aber diese höchste und letzte aller Strafen anzuwenden sei, dieß verdient eine eigne Untersuchung.

ihrer Sprache, indem sie auch nicht für das deutsche Wort Gefühl in allen seinen Bedeutungen einen einzigen durchaus entsprechenden Ausdruck haben.

Noch weniger aber findet sich in jenen Sprachen irgend ein Ausdruck, der ebendas bezeichnete, was man im Deutschen jetzt mit dem Worte Gefühlsvermögen sagen will, nämlich eine besondre Kraft, durch welche die Seele alles das erzeugen oder dessen empfänglich werden soll, was wir Gefühle nennen. An eine solche Kraft, als eigenthümliche Quelle der Gefühle, dachte kein alter Philosoph, und auch kein neuerer vor Kant. Dieser gab erst durch seine Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, in welcher das Gefühl der Lust und Unlust eine so große Rolle spielt, Veranlassung zum Entwurf einer besondern Theorie des Gefühlsvermögens, wo dann diesem neugeschaffnen Vermögen gewöhnlich sein Platz zwischen dem Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögen und dem Begehrungsvermögen angewiesen wurde, um beide gleichsam zu vermitteln. S. Kant's 1. Br. an Reinhold.

Auch baute man hierauf eine Art von neuer Kunsttheorie, indem man sagte; Einige Künste wenden sich an das Vorstellungsvermögen, andre an das Gefühlsvermögen, und noch andre an das Begehrungsvermögen. So theilt z. B. ein namhafter Aesthetiker die redenden Künste in die Kunst der Prose, der Poesie und der Beredtsamkeit, und sucht ebendiese Eintheilung dadurch zu rechtfertigen, daß sich die Prose an das Vorstellungsvermögen, die Poesie an das Gefühlsvermögen, und die Beredtsamkeit an das Begehrungsvermögen wende. S. Pölitz in seiner Aesthetik für gebildete Leser.

Ob man nun zu einer neuen Schöpfung dieser Art befugt gewesen und ob dadurch die Einsicht in das innere Getriebe unsres geistigen Lebens etwas gewonnen habe, wird sich aus nachfolgender Untersuchung von selbst ergeben. Wir bitten dabei unsre Leser nur um ein wenig Geduld, weil wir, um die Sache möglichst auf's Reine zu bringen, allerdings etwas weiter ausholen müssen.

XII.

Grundlage
zu einer
neuen Theorie
der Gefühle
und des
sogenannten Gefühlsvermögens.

(Erschien zuerst: Königsberg, 1823. 8.)

stellungsvermögen oder die vorstellende Kraft in uns nur in, mit und durch die Vorstellungen erkennen, deren wir uns nach und nach bewusst werden. Es ist daher auch nicht erlaubt, irgend ein Vermögen zu erdichten oder beliebig anzunehmen, sondern es muß sich in der Thätigkeit eines Dinges ein bestimmter Grund nachweisen lassen, der uns nöthigt, ihm dieses oder jenes Vermögen beizulegen.

Bleiben wir nun bei unsrer eignen Thätigkeit (der Wirksamkeit des Ichs) stehn, so erscheint uns dieselbe zuvörderst theils als eine körperliche, theils als eine geistige. Jene beziehn wir auf den Raum und bezeichnen sie überhaupt mit dem Namen der Bewegung, legen uns daher auch Bewegkraft bei. Weil wir aber dieselbe Art der Thätigkeit auch an allen andern Körpern als räumlichen Dingen wahrnehmen, so betrachten wir die Bewegkraft als eine allgemeine Körperkraft. Jedoch bleibt die nähere Betrachtung derselben aus dem Kreise der gegenwärtigen Untersuchung ausgeschlossen, weil wir es hier nur *allein* oder vorzugsweise mit unsrer geistigen Thätigkeit zu thun haben. Auch lassen wir den Gegensatz zwischen Körper und Geist selbst zur Seite liegen, indem es uns für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung gleichgültig sein kann, wie man über diesen Gegensatz denke. Denn auch derjenige, welcher diesen Gegensatz selbst nicht anerkennen, sondern behaupten möchte, das Ich sei immer eines und dasselbe, es möge sich körperlich oder geistig wirksam beweisen, muß doch ebendiesen Unterschied in der Wirksamkeit des Ichs zugeben, muß wenigstens eingestehn, daß es zwei verschiedne Erscheinungsformen desselben seien, wenn es in der einen oder andern Art wirksam ist.

Was also die geistige Art unsrer Thätigkeit anlangt, so können wir uns bei genauerer Untersuchung derselben nur an unser Bewusstsein halten. Denn eine Thätigkeit, deren wir uns gar nicht bewusst wären, von der sich gar keine Spur als Thatsache unsres Bewusstseins nachweisen ließe, könnte wenigstens nicht als unsre Thätigkeit angesehn, folglich auch nicht aus unsrem Wirkungsvermögen als deren Quelle abgeleitet werden.

Nun sind wir uns zwar einer großen Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten bewusst, und die Sprache hat auch dieselben mit mancherlei Ausdrücken bezeichnet, als vorstellen, anschauen, empfinden, denken, urtheilen, schließen, beweisen, begehren, verabscheuen, wollen, beschließen u. s. w. Es würde jedoch ein sehr unwissenschaftliches Verfahren sein, wenn man sofort ebensoviele Vermögen des menschlichen Geistes annehmen und nun jede der genannten Thätigkeiten aus einem solchen Vermögen als deren besondrer Quelle ableiten wollte. Der sich selbst betrachtende und sich von seiner eignen Thätigkeit Rechenschaft gebende Geist würde sich so in eine unendliche, wenigstens unbestimmbare, Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten verlieren, folglich gerade in Ansehung der wichtigsten Erkenntniß, der Autognosie, aller wissenschaftlichen Einheit entbehren.

Es muß also (wie der Metaphysiker mit Recht sagt: Entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda — ein Satz, der auch von den Ursachen gilt und sich in diesem Bezuge so aussprechen lässt: Causae praeter necessitatem non sunt multiplicandae) der Anthropolog oder Psycholog die Maxime befolgen, die Vermögen, welche er als die ursprünglichen Bedingungen unsrer geistigen Gesammtthätigkeit voraussetzt, nicht ohne Noth zu vervielfältigen, sondern vielmehr auf die möglich kleinste Zahl zurückzuführen. Ja, wenn es möglich wäre, alle noch so verschiedne Arten jener Thätigkeit aus einer einzigen Quelle abzuleiten: so würde auch nur ein einziges Haupt- oder Grundvermögen anzunehmen sein. Ob dieß möglich, wird sich in der Folge zeigen.

Die geistigen Thätigkeiten, deren wir uns in der Zeitreihe nach und nach bewusst werden, lassen sich nur in doppelter Hinsicht unterscheiden, der Art nach und dem Grade nach.

Wollen wir sie der Art nach unterscheiden, so müssen wir auf ihre Richtung sehn. Denn nur, wenn sich in dieser Richtung ein solcher Gegensatz zeigte, daß wir die eine Thätigkeit von der andern unterscheiden müssten, würden wir auch genöthigt sein, verschiedne Arten geistiger Thä-

tigkeit anzunehmen und dem zufolge auch verschiedne Vermögen als Quellen derselben vorauszusetzen.

Nun zeigt sich bei genauerer Betrachtung eine zwiefache Richtung in unsrer geistigen und selbst in unsrer körperlichen Thätigkeit, wiefern diese mit jener verknüpft und für die äußere Wahrnehmung auch ein Ausdruck derselben ist. Sehet dort jenen in ruhige Betrachtung versenkten Menschen! Er steht vor einem Gemälde, rührt und regt sich nicht, und athmet kaum; nur seine Augen sind weit geöffnet, um das Gemälde gleichsam in sich zu saugen. Sehet dagegen jenen andern in großer Beweglichkeit begriffenen Menschen! Er verfolgt ein Thier, und ruhet und rastet nicht eher, als bis er es erreicht und sich desselben, todt oder lebendig, bemächtigt hat.

Läßt sich hier wohl verkennen, daß die erste Thätigkeit eine ganz andre ist, als die zweite? Und beruht nicht der Hauptunterschied dieser beiden Arten von Thätigkeit auf der ganz verschiednen Richtung derselben? Man erwäge nur Folgendes.

Was that der Mensch im ersten Falle? Denn unthätig war er gewiß nicht, so ruhig auch seine äußere Haltung sein mochte. Er nahm aber bloß das Gemälde in sich abbildend auf, erzeugte in sich selbst ein Bild oder eine Vorstellung (etwas Subjektives) von einem Gegenstande (einem Objektiven); seine Thätigkeit, obwohl von außen angeregt, war eigentlich doch nur nach innen gerichtet und im Innern beschlossen — also immanent, ideal oder theoretisch. Wir nennen daher diese Thätigkeit überhaupt ein Vorstellen und im höhern Sinne ein Erkennen, unter welchen Ausdrücken auch alle die übrigen begriffen sein müssen, welche jene Thätigkeit in besondern Beziehungen oder nach ihren mannigfaltigen Bestimmungsweisen (Modifikazionen) bezeichnen, wie anschauen, empfinden, denken, urtheilen, schließen u. s. w.

Was that aber der Mensch im zweiten Falle, wo seine Thätigkeit so offen hervortrat und gleichsam jedem in die Augen sprang? Er strebte nach einem Ziele, setzte sich einen Zweck, den er durch seine Kraft zu verwirklichen suchte,

hatte also auch einen Gegenstand (etwas Objektives) vor Augen, den er aber jenem Zwecke (einem Subjektiven) zu unterwerfen suchte; seine Thätigkeit, obwohl von innen angeregt, war eigentlich doch nur nach außen gerichtet und im Aeußern beschlossen — transeunt, real, praktisch. Wir nennen diese Thätigkeit überhaupt ein Streben und im höhern Sinne ein Handeln, unter welchen Ausdrücken auch alle die übrigen begriffen sein müssen, welche jene Thätigkeit in besondern Beziehungen oder nach ihren mannigfaltigen Bestimmungsweisen bezeichnen, wie begehren, verabscheuen, wollen, beschließen oder sich entschließen u. s. w.

Der Mensch ist also einer zwiefachen Thätigkeit fähig. Mittels der einen nimmt er alles Gegebne in sich auf und bildet sich einen Erkenntnißkreis, der nach Umständen größer oder kleiner sein kann, innerhalb dessen aber das Subjektive durch das Objektive bestimmt wird, weil Erkenntnisse nicht bloß unter einander zusammenstimmen, sondern auch ihren Gegenständen entsprechen sollen. Mittels der zweiten unterwirft er alles Gegebne seinen Absichten und gestaltet daraus für sich einen äußern Wirkungskreis, der ebenfalls nach Umständen bald mehr bald weniger umfassend sein kann, innerhalb dessen aber das Objektive durch das Subjektive bestimmt wird, weil Handlungen immer darauf ausgehn, daß das Gegebne unsren Zwecken möglichst angemessen werde.

Setzen wir nun voraus, daß diese zwiefache Thätigkeit, weil sie sich in entgegengesetzten Richtungen äußert, auch eine zwiefache Quelle in uns selbst habe, oder mit andern Worten, daß die ursprüngliche Bedingung dieser zwiefachen Thätigkeit auch schon ein Zwiefaches sei: so können wir mit Fug und Recht dem Menschen ein doppeltes Grundvermögen beilegen und das eine als ein Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögen, das andre aber als ein Bestrebungs- oder Handlungsvermögen bezeichnen. Kürzer könnte man auch sagen: Theoretisches und praktisches Vermögen. Beide würden sich nur dann auf Eins zurückführen lassen, wenn sich nachweisen ließe, wie es zugehe, daß die Thätigkeit des Menschen, wiewohl sie ursprünglich

nur eine und dieselbe sei, sich doch dergestalt zerspalte, daß sie in zwei entgegengesetzte Richtungen auslaufe. Eine solche Nachweisung ist aber darum nicht wohl möglich, weil jene Zerspaltung nicht in unser Bewusstsein fällt. Denn was in unser Bewusstsein als Thätigkeit oder vielmehr als Thatsache fällt, gehört immer entweder in das Reich der Vorstellungen und der daraus hervorgehenden Erkenntnisse, oder in das Reich der Bestrebungen und der daraus entspringenden Handlungen. Jene Zerspaltung oder Entzweiung müsste also als jeder gegebnen Thatsache des Bewusstseins vorausgehend d. h. in der That als ursprünglich angesehn werden. Darum hat auch keine Sprache ein Wort zur Bezeichnung eines solchen alleinigen Grundvermögens. Denn was Einige das Gefühlsvermögen genannt haben, soll ja nicht dieses alleinige Grundvermögen, sondern vielmehr ein Drittes sein, welches zwischen jenen beiden, die wir bereits anerkannt, in der Mitte stehn und eine ganz eigenthümliche Quelle von Gemüthsbestimmungen, die man eben Gefühle nennt, sein soll.

Bevor wir aber die Frage beantworten, ob diese Annahme zulässig, müssen wir jene beiden schon anerkannten Grundvermögen in ihren mannigfaltigen Aeußerungen noch etwas genauer betrachten.

Unser Gesammtvermögen offenbart sich in seiner vollständigen Entwicklung nicht bloß mittels verschiedner Arten, sondern auch mittels verschiedner Grade der Thätigkeit. Es entstehn daraus gewisse Abstufungen (Gradazionen) durch welche sich unsre Wirksamkeit gleichsam steigert (potenzirt.) Diese Steigerung hat schon die Sprache des gemeinen Lebens auf eine recht angemessne Weise bezeichnet. Wer in Ansehung seiner Vorstellungen und Bestrebungen noch auf der untersten Stufe steht und gleichsam nur ein thierisches Leben äußert, heißt ein sinnlicher Mensch. Wer sich über diesen niedern Kreis der Thätigkeit schon merklich erhebt, indem er ein gewisses Ansichhalten und Nachdenken in seinen Urtheilen und Handlungen zeigt, heißt ein verständiger Mensch. Wer sich aber mit seinen Gedanken selbst bis zum Uebersinnlichen aufgeschwungen hat und in Folge dieses Auf-

schwungs nach dem höchsten Ziele menschlicher Vollkommenheit strebt, heißt ein vernünftiger Mensch.

Daß diese Ausdrücke nicht ausschließlich zu deuten, versteht sich von selbst. Denn kein Mensch wird sich für erhaben über alle Sinnlichkeit halten, so wie auch niemand wagen wird, irgend einem Menschen alle Verständigkeit oder Vernünftigkeit abzusprechen. Vielmehr betrachten wir jedes menschliche Wesen als ein sinnliches, verständiges und vernünftiges zugleich. Es kann also bei jenen Ausdrücken nur von einem stärkern Hervortreten, von einem Uebergewichte des sinnlichen, des verständigen, oder des vernünftigen Elements im Leben eines Menschen die Rede sein.

Wenn wir nun aber Sinnlichkeit, Verständigkeit und Vernünftigkeit als verschiedne Potenzen unsrer Wirksamkeit, die bald stärker bald schwächer hervortreten, mithin die daraus sich ergebenden Thätigkeitskreise als einander über- oder untergeordnet betrachten: so dürfen wir dabei auch nicht vergessen, daß sich dieselben theils im Reiche der Vorstellungen und Erkenntnisse, theils im Reiche der Bestrebungen und Handlungen zeigen können. Sinnlichkeit, Verständigkeit und Vernünftigkeit müssen daher sowohl ihre theoretische als ihre praktische Seite haben. Dieß hat auch zum Theile schon Kant bemerkt, indem er in seiner Kritik der reinen Vernunft von einer theoretischen und praktischen Vernunft redete, noch weit früher jedoch Aristoteles in andrer Beziehung, indem er in seiner Psychologie einen theoretischen und praktischen Verstand aufführte. Doch ist in Ansehung des letzten Ausdrucks zu bemerken, daß das Wort *νους*, dessen sich der Stagirit bediente, bei den griechischen Weltweisen nicht bloß den Verstand, sondern auch die Vernunft bezeichnete und daher oft mit dem Worte *λόγος* als gleichgeltend gebraucht wurde, gerade so, wie manche deutsche Philosophen den Worten Verstand und Vernunft in einer weitern Bedeutung häufig die gleiche Geltung geben. Wir werden jedoch diesem unbestimmteren Sprachgebrauche hier nicht folgen, sondern immer die Vernunft als die höchste Potenz menschlicher Wirksamkeit betrachten.

Es unterscheiden sich aber jene drei Potenzen, genauer erwogen, auf folgende Weise:

1. Die Sinnlichkeit ist durchaus im räumlich und zeitlich Gegebnen befangen und mit demselben unmittelbar, ohne weitere Abstrakzion und Reflexion, beschäftigt. Von der theoretischen Seite betrachtet fällt ihr dasjenige unmittelbare Vorstellen zu, welches wir bald ein Anschauen bald ein Empfinden nennen, je nachdem wir uns dabei des Objektiven (der Größe und Beschaffenheit des Gegenstandes) oder des Subjektiven (des empfangenen Eindrucks und des davon abhängigen Gemüthszustandes) lebhafter bewusst sind. In dieser Beziehung heißt jene Potenz schlechtweg oder vorzugsweise der Sinn (sensus). Von der praktischen Seite betrachtet fällt ihr dasjenige unmittelbare Streben zu, welches wir bald ein Begehren bald ein Verabscheuen nennen, je nachdem sich unser Streben mehr als Hinneigung (Streben nach Vereinigung) oder als Wegneigung (Streben nach Entfernung) zeigt. In dieser Beziehung heißt jene Potenz der Trieb (instinctus) oder auch die Neigung (inclinatio); wiewohl der letzte Ausdruck mehr die Aeußerung des Triebes und zwar in Hinsicht auf die erste Art des Strebens bezeichnet, weshalb wir der Neigung auch oft die Abneigung entgegensetzen. Und da sowohl der Sinn als der Trieb wieder eine gewisse Mannigfaltigkeit von Aeußerungsweisen in sich schließt, so unterscheiden wir auch in der Mehrzahl sowohl Sinne (Gesichtssinn, Gehörssinn u. s. w.) als Triebe (Nahrungstrieb, Geschlechtstrieb u. s. w.)

2. Sobald nun aber der Mensch anfängt, sich durch eigne Thätigkeit von dem unmittelbar Gegebnen, den Gegenständen seiner Sinne und Triebe, in seinem Vorstellen und Streben loszuwinden: so erhebt er sich selbst auf eine höhere Stufe der Wirksamkeit; es äußert sich in ihm diejenige Potenz, welche wir Verständigkeit nennen. Von der theoretischen Seite betrachtet fällt ihr dasjenige mittelbare Vorstellen zu, welches Denken heißt. Es besteht nämlich dasselbe in einem auf Abstrakzion und Reflexion beruhenden Bilden von Begriffen als gemeinsamen und höhern Vorstellungen, durch die wir eine Mehrheit von anderweiten Vor-

stellungen in einem und demselben Bewusstsein zusammenfassen und die wir dann wieder auf die mannigfaltigste Weise sowohl trennen als verknüpfen können; woraus ganze Reihen von Begriffen oder Gedanken hervorgehn. In dieser Beziehung heißt jene Potenz schlechtweg oder vorzugsweise der **Verstand** (intellectus) weil wir etwas erst dann verstehn, wenn wir es in einen Begriff gefasst und mit unsren übrigen Begriffen oder Gedanken in eine angemessne Verbindung gebracht haben. Daher wird uns auch das Verstehn leichter oder schwerer, je nachdem unser Verstand mehr oder weniger geübt und die Summe unsrer Begriffe größer oder kleiner ist. Von der **praktischen** Seite betrachtet fällt jener Potenz dasjenige mittelbare Streben zu, welches **Wollen** heißt. Dieses besteht nämlich in einem Streben, welches durch **Zweckbegriffe** oder, was im Grunde ebensoviel heißt, durch die Begriffe des **Guten** und **Bösen** bestimmt wird, wobei also auch das **Wohl** und **Wehe** des Menschen in Betrachtung kommt und eine gewisse **Wahl** stattfindet; weshalb die Ausdrücke **Wohl** und **Wahl**, **wollen** (gleichsam **wohlen**) und **wählen** auch stammlich verwandt sind. In dieser Beziehung heißt jene Potenz der **Wille**, der als **frei** betrachtet wird, wiefern er sich auch unabhängig vom Triebe, mithin durch sich selbst bestimmen kann, während der Trieb als solcher immer mit **Nothwendigkeit** bestimmt wird. Dieser muß begehren, was ihm angenehm, und verabscheuen, was ihm unangenehm. Jener aber kann auch wollen, was der Trieb verabscheut, und nicht wollen, was der Trieb begehrt. Daher zeigt sich auf dieser Stufe der Thätigkeit oft ein starker Widerstreit zwischen verschiedenartigen Strebungen, der nur durch eine höhere Autorität, durch eine gesetzgebende Behörde, welche unbedingt gebietet und verbietet, entschieden werden kann.

3. Wenn sich nämlich der Mensch auf diejenige Stufe seiner Thätigkeit erhoben hat, wo ihm das in sich selbst Vollendete und von allen sinnlichen Bedingungen Unabhängige, das **Absolute** oder **Unbedingte**, als ein Gegenstand des reinen Denkens und Wollens erscheint: so äußert sich hier eine Potenz des Vorstellens und Strebens, die man nicht

unschicklich Vernünftigkeit genannt hat, weil der Mensch in dieser Sphäre Dinge vernimmt, die kein Auge gesehn und kein Ohr gehört, die daher auch der Verstand in seiner Beschränktheit auf die Sinnenwelt, das Räumlich-Zeitliche, nicht eigentlich versteht oder begreift. Der Verstand müsste sich gleichsam von allem Sinnlichen losreißen und zum Uebersinnlichen erheben, um im Gebiete der höchsten Gedanken, die unser Geist fassen kann, in der Ideenwelt, mit seinen reinen Begriffsformen zu walten. Ein solcher Verstand wäre jedoch nichts andres als die Vernunft selbst, so daß man auch diese einen potenzirten Verstand, den Verstand schlechtweg aber einen protenzirten Sinn, so wie die Ideen der Vernunft protenzirte Begriffe, die Begriffe des Verstandes aber potenzirte Anschauungen oder Empfindungen nennen könnte. Weil nun die Vernünftigkeit ebenso, wie die Sinnlichkeit und Verständigkeit, ihre theoretische und praktische Seite hat, es aber der Sprache an Ausdrücken fehlt, welche diese Potenz nach ihren verschiednen Richtungen besonders bezeichnen: so wird es allerdings am angemessensten sein, die Vernunft selbst theils als ein theoretisches, theils als ein praktisches Vermögen anzusehn, wenn man nur dabei die Einheit derselben nicht aus den Augen verliert und nicht etwa gar eine Art von Widerstreit zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft erkünstelt. Denn ein solcher Widerstreit würde unsre vernünftige Natur, die immer auf absolute Harmonie gerichtet ist, aufheben, und es würde gleichsam einer dritten, noch höhern, Vernunft in oder außer dem Menschen bedürfen, um jenen Widerstreit zu lösen. Wie nämlich die Vernunft in theoretischer Hinsicht auf absolute Harmonie aller Vorstellungen und Erkenntnisse gerichtet ist, so ist sie in praktischer Beziehung auf absolute Harmonie aller Bestrebungen und Handlungen gerichtet. Jene Art der Harmonie nennen wir Wahrheit, diese, Güte, und zwar sittliche, um durch diesen Beisatz anzudeuten, daß hier nicht von einer bloß relativen Güte, welche auch Nützlichkeit heißt, die Rede sei. In beiderlei Hinsicht giebt die Vernunft Gesetze, welche auch Prinzipien der theoretischen und

praktischen Vernunft heißen. Weil aber die Prinzipien der ersten Art sich auf die Totalität unsrer Vorstellungen und Erkenntnisse beziehn, deren allgemeiner Gegenstand die Natur (das Wort im umfassendsten Sinne genommen) ist: so heißen dieselben auch Natur- oder natürliche Gesetze (leges physicae s. naturales). Und weil die Prinzipien der zweiten Art sich auf die Gesammtheit unsrer Bestrebungen und Handlungen beziehn, um diesen das Gepräge der Sittlichkeit aufzudrücken: so heißen dieselben auch Sitten- oder sittliche Gesetze (leges ethicae s. morales). Die weitere Entwickelung dieser zwiefachen Gesetzgebung der Vernunft aber ist Sache der Philosophie, die ebendeswegen selbst in einen theoretischen und einen praktischen Theil zerfällt — eine Eintheilung, die keineswegs, wie einige neuere Philosophen behauptet haben, willkürlich ist und erst aus der leibnitzwolfischen Schule stammt, sondern aus der Natur des menschlichen Geistes mit Nothwendigkeit hervorgeht und daher schon bei den Alten, namentllich bei Aristoteles, Seneca, Augustin u. A. vorkommt. Beide Theile sind freilich, weil die ganze Philosophie als Urwissenschaft nur Theorie (nicht Praxis) ist, ebenfalls Theorien, aber der eine, Theorie von der theoretischen, der andre, Theorie von der praktischen Thätigkeit des menschlichen Geistes. Auch setzen beide eine höhere Theorie als ihre gemeinschaftliche Wurzel oder Grundlage voraus, die man daher wohl am schicklichsten die urwissenschaftliche Grundlehre oder Fundamentalphilosophie nennen kann.

Nachdem wir nun das gesammte Vermögen des menschlichen Geistes in seinen mannigfaltigen Verzweigungen dargelegt haben, so weit dieß zu unsrem Zweck erfoderlich war: so kehren wir jetzt zu unsrem Hauptgegenstande, den Gefühlen, zurück. Ist nämlich jene Darlegung richtig, ist sie dem Wesen des Menschen-Ichs angemessen: so muß sich mittels derselben auch eine befriedigende Rechenschaft von jenen räthselhaften Veränderungen oder Zuständen des Menschen-Ichs geben lassen, welche mit dem Namen der Gefühle belegt werden.

Wir müssen aber dabei nothwendig auf den Anfang des

menschlichen Daseins, auf die erste Erscheinungsweise des Menschen in der Sinnenwelt, zurücksehn. Denn der Mensch steht, wie alle organische Naturerzeugnisse — ja wie die Natur selbst, die im Grunde nichts andres als ein absoluter Totalorganismus ist, welcher in eine unendliche Menge von Parzialorganismen zerfällt — unter dem Gesetze der Entwickelung. Man muß daher der allmählichen Entwickelung des Menschen gleichsam zusehn, wenn man die menschliche Natur richtig auffassen will.

Betrachten wir nun den Menschen in der ersten Periode seines Daseins, wo er noch als Embryo im Schooße der Mutter verborgen ist: so lässt sich über sein geistiges Leben wenig oder gar nichts sagen. Er vegetirt dann eigentlich nur, wie eine Pflanze, die auf dem mütterlichen Boden angewachsen, bildet sich aber auch schon zu einem Thiere aus, indem er nach und nach mehre Stadien seiner organischen Entwikkelung durchläuft. Daß er während dieses Zeitraums, besonders gegen das Ende desselben, bereits Gefühle habe, lässt sich nicht bezweifeln; die immer häufiger und lebhafter werdenden Zuckungen des Embryo beweisen dieß. Sie sind die ersten dunkeln Lebensregungen, von denen man weiter keine Erklärung geben kann, da sie nicht in unser Bewusstsein fallen. Es ist daher schon zu viel behauptet, wenn manche Physiologen sagten, der im Zustande des Schlafes befindliche Emrbyo träume bereits; weshalb er sich ebenso, wie der träumende Mensch, zuweilen rühre und die Fesseln, die ihn umschließen, zu sprengen suche. Um zu träumen, muß man schon wachend Vorstellungen von gewissen Gegenständen gehabt haben, so daß sich nun während des Schlafs entweder dieselben Vorstellungen oder andre ihnen ähnliche erzeugen und mit einander verbinden. Wo sollen aber dem Embryo Vorstellungen herkommen? Denn daß er sie aus einem andern Zustande, aus frühern Lebensperioden, mit herübergebracht habe, ist doch eine gar zu willkürliche Hypothese. Und daß er sie, ungeachtet alle seine Sinne der Außenwelt verschlossen sind, dennoch aus sich selbst durch eigne Kraft erzeuge, wäre eine ebenso unstatthafte Voraussetzung. Man müsste dann dem Embryo schon eine sehr entwickelte,

ausgebildete und geübte Geisteskraft beilegen. Hat aber der Embryo keine Vorstellungen, so können ihm auch keine Bestrebungen in dem Sinne beigelegt werden, in welchem wir von einem gefesselten oder in einem Gefängnisse eingeschlossnen Menschen sagen, daß er sich bestrebe, seine Fesseln zu zersprengen oder seinem Kerker zu entfliehn. Denn solche Bestrebungen setzen Kenntniß eines anderweiten und bessern Zustandes voraus, in den man sich versetzen will. Der Embryo aber kennt weder seinen gegenwärtigen noch irgend einen andern und bessern Zustand, indem er dann auch Vorstellungen von sich selbst und der Außenwelt haben müsste. Das sogenannte Streben des Embryo nach Freiheit, sein sich Loswinden vom Schooße der Mutter, ist vielmehr ein Drängen ebendieses Schooßes, sich einer Bürde zu entledigen, die er nicht mehr fassen kann, eine Art von organischer Absonderung oder Ausscheidung; wobei das Abzusondernde oder Auszuscheidende durch Druck und anderweiten Anreiz mitwirken mag, aber gewiß keinen Wunsch oder Willen hat, seinen Zustand zu verändern. Indem wir also dem Embryo Gefühle beilegen, so können darunter nur solche Lebensäußerungen verstanden werden, die vermöge irgend einer körperlichen Erregung entstehn, mithin Gefühle, dergleichen auch in uns selbst, wie in allen Thieren, stattfinden, so lange wir oder sie leben. Für diese Gefühle aber ein besondres Vermögen annehmen, wäre sehr überflüssig, da dieses angebliche Vermögen mit der thierischen Erregbarkeit oder animalischen Lebenskraft ganz zusammenfallen würde.

Sobald der Mensch den Embryonenstand, wo er eigentlich nur Glied eines andern Menschenkörpers war, verlassen und durch Zersprengung seiner Hüllen ein selbständiges, obwohl immer noch sehr dürftiges, Dasein errungen hat: tritt er mit der Außenwelt in die mannigfachste Berührung. Licht und Luft, diese größten Agenzien in der Natur, strömen auf seinen Körper ein, und die Luft insonderheit erregt seine Lungen so gewaltsam zur Thätigkeit, daß der erste Athemzug einen Schrei aus seiner Brust hervorpresst. Dieser Schrei ist ein merkwürdiges Phänomen. Zwar sind wir weit entfernt, ihn mit einigen Theologen für einen Schrei des Entsetzens

ob des in das neugeborne Kind einfahrenden Teufels zu halten. Auch können wir denen nicht zustimmen, welche meinen, es kündige dadurch das Kind eine Vorempfindung oder Ahnung des vielfachen Elends an, von dem es in der Welt gleich bei seinem Eintritt in dieselbe bedroht werde. Wohl aber halten wir jenen Schrei für den ersten Empfindungslaut des in die Erscheinungswelt eben eingetretnen Menschen. Er empfindet den Druck der atmosphärischen Luft auf seinen Körper, besonders auf die Lungen, die dadurch zum ersten Mal ausgedehnt werden; und indem dieselben gegen diese Wirkung zurückwirken, mithin sich wieder zusammenziehn und die eingedrungne Luft zum Theile wieder *ausstoßen*: so wird diese erste Empfindung der Außenwelt von einem Schrei begleitet, der allerdings ein Schrei des Schmerzes ist, weil jene Empfindung wegen des gewaltsamen Eindrucks auf die noch nicht daran gewöhnten Organe unmöglich angenehm sein kann. Zugleich aber kündigt sich durch diesen Schrei, welcher bei kräftigern Kindern auch mit Bewegungen der Arme und Beine verbunden ist, ein Streben an, sich jener schmerzhaften Empfindungen zu entledigen. Wir haben also hier schon die ersten Spuren einer theoretischen und praktischen Thätigkeit. Weil aber dieselben noch nicht als bestimmte Vorstellungen und Bestrebungen in's Bewusstsein treten, sondern bloße Anregungen zu solchen geistigen Lebensäußerungen sind: so können sie mit Recht *Gefühle* heißen. Denn der neugeborne Mensch lernt sein Dasein in der Außenwelt ebendadurch fühlen, daß er bei seiner Geburt etwas unsanft von derselben berührt wird. Das Vermögen aber, welches hier seine erste Wirksamkeit äußert, ist kein andres als einerseit der Sinn, der sich in der Empfindung jener unsanften Berührung, und anderseit der Trieb, der sich im Anstreben dagegen kundgiebt. Ein besondres Gefühlsvermögen, als Vermittler zwischen jenen beiden anzunehmen, ist hier durchaus kein Grund vorhanden, weil nicht abzusehn, was es vermitteln oder welche andre Verrichtung ihm als eigenthümlich zugewiesen werden soll. Denn wenn der Sinn überhaupt empfindet, so muß er ja wohl auch im Stande sein, das dem empfindenden Subjekte mehr oder weniger An-

gemessne, das Angenehme oder Unangenehme, was in dem die Empfindung erregenden Eindrucke liegt, zugleich mit zu empfinden. Nennen wir daher die eine Art der Empfindung ein Gefühl der Lust oder des Vergnügens, die andre ein Gefühl der Unlust, des Misvergnügens oder des Schmerzes: so bedeutet das Gefühl hier eben nichts andres als Empfindung. Denn es ist ganz einerlei, ob man sagt: Ich empfinde einen Schmerz, ich habe eine schmerzhafte Empfindung, oder: Ich fühle einen Schmerz, ich habe ein schmerzhaftes Gefühl. Der Lateiner aber sagt in dieser Beziehung ganz einfach: Sentio dolorem, wie der Grieche *Αισθανομαι την αλγηδονα*. Genauer genommen enthalten jedoch alle diese Redensarten einen kleinen Pleonasmus. Denn der empfundne Schmerz, so wie das empfundne Vergnügen, ist ja eben die Empfindung selbst in ihrer Ganzheit. Noch ein größerer Pleonasmus wär' es aber, wenn man sagen wollte, daß zur Empfindung noch ein besondres Gefühl der Lust oder Unlust hinzukomme, um ihr gleichsam das Gepräge des Vergnügens oder des Schmerzes aufzudrücken.

Wenn nun der neugeborne Mensch fortlebt, so tritt er immer von neuem und auf mehrfache Weise in Verkehr mit der Außenwelt, die ihn ebenso, wie sein eignes Bedürfniß, fortwährend zur Thätigkeit anreizt. Auf diese Art werden seine Sinne immer offner und schärfer; auch seine höhren Geisteskräfte erwachen und üben sich, im Verhältnisse wie sein Körper nach und nach heranwächst und erstarkt, um ein taugliicheres Werkzeug zum Dienste des Geistes zu werden. Der Mensch lernt also allmählich sehn, hören, stehn, gehn, denken, sprechen u. s. w. Was früher im dunkeln Hintergrunde des Bewusstseins schlummerte und sich nur als Gefühl ankündigte, tritt nun nach und nach mit größrer Klarheit und Bestimmtheit hervor; es entwickelt und bildet sich aus zur Vorstellung und Bestrebung in mannigfaltigen Beziehungen und Abstufungen, je nachdem Ort und Zeit, Erziehung und Unterricht, Umgang und andre Lebensverhältnisse es mit sich bringen.

Indessen löst sich nicht alles und jedes, was sich ursprüng-

lich als Gefühl offenbart, in wirkliche Vorstellungen und Bestrebungen auf. Es kann vielmehr gar vieles unter jener Gestalt im Gemüthe fortdauern und fortwirken, so lange der Mensch lebt. Ja es können sogar eine Menge von Vorstellungen und Bestrebungen, die zu einer gewissen Zeit mit großer Klarheit und Bestimmtheit in's Bewusstsein traten, späterhin wieder in den dunkeln Hintergrund desselben zurücksinken und nun die Gefühlsform von neuem annehmen. Denn das Innere des Menschen ist, wie sein Aeußeres, einem beständigen Wechsel unterworfen; und zwar jenes um so mehr, je beweglicher es an sich selbst und je mehr es den Einflüssen des Aeußern hingegeben ist. Daher können sich unsre Gefühle selbst in Begriffe und Ideen, Urtheile und Grundsätze, Entschlüsse und Entwürfe verwandeln; umgekehrt aber können auch diese sich wieder in jene verwandeln. Die Verwandlung aber geschieht freilich nicht urplötzlich, sondern so allmählich, daß sie kaum bemerkbar wird, wenn man nicht seine Aufmerksamkeit absichtlich auf diesen Gegenstand richtet.

Dieß ist nun aber auch der Grund, welcher so Viele verleitet hat, die Gefühle für solche Gemüthsbestimmungen oder Erscheinungen des Innern zu nehmen, welche von allen Vorstellungen und Bestrebungen *wesentlich* verschieden seien, für welche man daher auch eine ganz eigenthümliche Quelle im menschlichen Geiste unter dem Titel des *Gefühlsvermögens* annehmen müsse. Daß dieß nicht nothwendig sei, erhellet aus der bisherigen Darstellung von selbst. Daß aber ein solches Vermögen auch nicht einmal denkbar sei, wenn darunter ein besondres, vom Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen wesentlich verschiednes, und zwischen beiden mitten innestehendes Vermögen verstanden werden soll, erhellet aus folgender Betrachtung.

Wir haben gesehn, daß Vorstellungsvermögen und Bestrebungsvermögen eigentlich nur darum als zwei verschiedne Grundvermögen anzusehn, weil die Thätigkeiten unsres Geistes eine zwiefache Richtung desselben in seiner gesammten Wirksamkeit zeigen, eine nach innen und die andre nach außen, eil wir also genöthigt sind, eine *immanente*, *ideale* r *theoretische*, und eine *transeunte*, *reale* oder

praktische Thätigkeit zu unterscheiden, und diesem Unterschiede zufolge, der sich jedem auf sich selbst reflektirenden menschlichen Bewusstsein aufdringt, auch ein doppeltes Vermögen als Quelle jener doppelten Thätigkeit vorauszusetzen. Sollt' es nun zulässig oder gar nothwendig sein, zwischen jene beiden Vermögen noch ein drittes einzuschieben, mithin aus der ursprünglichen Duplizität unsrer Wirksamkeit eine Triplizität zu machen: so müsste dem dritten Vermögen auch eine dritte Art der Thätigkeit zugewiesen werden, deren Erzeugnisse eben die Gefühle wären. Diese Gefühlsthätigkeit müsste nun aber entweder eine Richtung nach innen, oder eine Richtung nach außen, oder beide Richtungen zugleich, oder endlich keine von beiden, mithin gar keine Richtung haben; denn außer den Richtungen nach innen und nach außen ist keine dritte denkbar.

Wäre die Gefühlsthätigkeit bloß nach innen gerichtet, so wäre sie von der Vorstellungsthätigkeit nicht wesentlich verschieden, sondern nur eine Bestimmungsweise oder Erscheinungsform derselben. Ein gleiches fände Statt, wenn sie bloß nach außen gerichtet wäre; es offenbarte sich dadurch nur ein gewisses Streben unter der Form des Gefühls. Nähme man aber an, daß die Gefühlsthätigkeit nach innen und nach außen zugleich gerichtet wäre, so wäre sie nur eine Kombinazion von theoretischer und praktischer Thätigkeit und folglich wieder kein Grund zur Annahme eines besondern Gefühlsvermögens vorhanden. Es bliebe demnach bloß der vierte Fall übrig, daß nämlich die Gefühlsthätigkeit von so seltsamer Art wäre, gar keine bestimmte Richtung, weder nach innen noch nach außen, zu haben. Wir gestehn aber offen, daß wir eine angebliche Thätigkeit dieser Art gar nicht als eine wirkliche Thätigkeit denken können. Eine Thätigkeit ohne irgend eine bestimmte Richtung wäre ja eigentlich auf nichts gerichtet, und ein Vermögen als Quelle einer auf nichts gerichteten Thätigkeit gedacht scheint ebenso viel zu sein, als ein nichtsvermögendes Vermögen, eine völlig unwirksame Kraft, mit einem Wort, eine Null.

Um aber die bisher aufgestellte Theorie von den Gefühlen und dem sogenannten Gefühlsvermögen noch mehr zu beleuchten und zu bestätigen, wollen wir jetzt in einem dritten

und letzten Abschnitte auch noch die daraus sich ergebenden Folgerungen in besondre Erwägung ziehn.

Dritter Abschnitt.

Ergebnisse aus der bisherigen Theorie.

Wenn diese Theorie richtig ist, so muß sie sich auf die verschiednen Arten der Gefühle leicht anwenden lassen, um von denselben eine befriedigende Rechenschaft zu geben. Nun unterscheidet man gewöhnlich drei Hauptarten von Gefühlen: körperliche, geistige und gemischte. Diese Unterscheidung hat aber freilich, wenn sie genauer bestimmt werden soll, ihre großen Schwierigkeiten. Denn da der Mensch immer Körper und Geist zugleich ist, mithin der Gegensatz zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen auf bloßer Abstrakzion beruht: so lässt sich nie behaupten, daß irgend ein Gefühl bloß körperlich oder rein geistig sei. Vielmehr würden alle Gefühle als etwas Gemischtes zu betrachten, folglich in die dritte Klasse, als die einzig übrigbleibende, zu versetzen sein.

Soll demnach jene Eintheilung vor dem Richterstuhle der Logik bestehn können: so müsste sie so verstanden werden, daß bei manchen Gefühlen ein Uebergewicht des Körperlichen über das Geistige, bei andern ein Uebergewicht des Geistigen über das Körperliche, bei noch andern endlich ein Gleichgewicht beider stattfinde. Aber auch so verstanden, dürft' es kaum möglich sein, in jedem Falle zu bestimmen, welcher Art ein gegebnes Gefühl sei. Denn das Uebergewicht müsste auf der einen oder andern Seite schon sehr merklich sein, wenn man nicht dem so leicht möglichen Irrthum ausgesetzt sein sollte, da, wo nur ein kleines mithin unmerkliches Uebergewicht stattfände, ein völliges Gleichgewicht vorauszusetzen.

Um diesem Fehler zu entgehn, wollen wir die Frage, ob bei einem gegebnen Gefühle das Körperliche oder das Geistige vorwalte, oder auch keins von beiden, so daß sie einander das Gleichgewicht halten, ganz zur Seite liegen lassen, da sich diese Frage nie mit voller Sicherheit beantwor-

ten lässt. Denn wie oft mischen sich z. B. selbst in religiose Gefühle, die man doch für rein geistig erklärt, auch körperliche Regungen! wie wenn der Anbeter einer schönen Götter- oder Heiligengestalt von dieser Gestalt so entzückt wird, daß man glauben muß, es habe sich in seine Andacht auch wohl so etwas von Fleischeslust oder Geschlechtsliebe gemischt.

Wir wollen uns daher bei Unterscheidung gewisser Hauptarten von Gefühlen, um daran unsre Theorie zu erproben, lieber eines andern Eintheilungsgrundes bedienen. Alle unsre Gefühle müssen sich nämlich doch zuletzt auf irgend etwas als ihren Gegenstand beziehn, wenn auch dieser Gegenstand dem fühlenden Subjekte als solchem noch völlig unbekannt sein mag, weil er noch nicht als ein bestimmt vorgestelltes Objekt in dessen Bewusstsein getreten ist. Denn bei einer Menge von Gefühlen findet gerade diese Bewusstlosigkeit in Ansehung ihres eigentlichen Gegenstandes Statt; und wo sich ein Gefühl dieser oder jener Art zum ersten Male regt, ist dieß fast immer der Fall. Die nachfolgende Reflexion bringt dann erst später den Gegenstand dem Bewusstsein näher.

Da man nun alle Dinge, welche Gegenstände unsrer Vorstellungen und Bestrebungen, folglich auch unsrer Gefühle werden können, in sinnliche und nichtsinnliche eintheilt, so wollen wir ebendiese Eintheilung auch hier zum Grunde legen und sagen: Alle unsre Gefühle müssen sich entweder auf etwas Sinnliches oder auf etwas Nichtsinnliches beziehn, und daher selbst in sinnliche und nichtsinnliche Gefühle zerfallen. Sollt' es Gefühle geben, die einen doppelten Beziehungspunkt hätten, wo also das Sinnliche mit dem Nichtsinnlichen sich auf gewisse Weise vermählte: so könnte man diese wohl als gemischte Gefühle bezeichnen. Nur dürfte man dabei nicht an jene Mischung des Körperlichen und des Geistigen denken, von der vorhin die Rede war. Denn auch das grobsinnlichste Gefühl, wie das des Hungers und Durstes, findet nicht ohne geistige Thätigkeit Statt, und wäre daher, nach jenem Gesichtspunkte betrachtet, ebenfalls ein gemischtes Gefühl.

Betrachten wir nun zuerst die sinnlichen Gefühle, so sind diese entweder Erzeugnisse des Sinnes selbst und al-

lein (der theoretischen Sinnlichkeit) oder Erzeugnisse des durch den Sinn erregten Triebes (der praktischen Sinnlichkeit). Wenn wir z. B. einen Körper berühren und nach geschehner Berührung sagen, daß er sich glatt oder rauh, warm oder kalt anfühle: so ist dieses Gefühl nichts andres als eine Empfindung, durch welche wir uns die Oberfläche des berührten Körpers in Ansehung des Eindrucks vorstellen, den er auf unsren eignen Körper macht. Oder wenn wir, zur Tafel geladen, beim Anblicke der aufgesetzten Speisen und Getränke, Hunger und Durst fühlen: so ist dieses Gefühl auch eine Empfindung, die aber aus einem körperlichen Bedürfnisse hervorgeht und daher mit dem Bestreben verknüpft ist, jenes Bedürfniß zu befriedigen. Dieses Bestreben heißt daher auch Begierde nach Speise und Trank (Appetit) und ist nichts andres als eine Aeußerung des Selberhaltungstriebes. Solche sinnliche Gefühle können auf mannigfaltige Weise entstehn, indem wir uns von sinnlichen Dingen aller Art bald angezogen bald aber auch abgestoßen fühlen, je nachdem sie uns affiziren. Immer sind es jedoch bloße Empfindungen, mithin Vorstellungen, die wegen ihrer Subjektivität meistens weit dunkler sind, als die mehr objektiven Anschauungen, oder Begehrungen und Verabscheuungen, mithin Bestrebungen, die oft auch so dunkel sind, daß wir uns derselben kaum bewusst werden. Sie aber aus einem besondern Gefühlsvermögen abzuleiten, ist durchaus kein Grund vorhanden. Auch würde man um dieser Gefühle allein willen gewiß nicht auf jenen Gedanken gekommen sein, da sie das Gepräge ihres Ursprungs aus dem Sinne oder Triebe gar zu offen an sich tragen. Weil man aber eine höhere Art von Gefühlen, die sich nicht aus jener Quelle ableiten ließen, bemerkt hatte: so glaubte man sich zur Annahme eines besondern Gefühlsvermögens um so mehr befugt oder gar genöthigt. Wir müssen uns also hierüber ausführlicher erklären.

Was nämlich zweitens die nichtsinnlichen Gefühle betrifft, so rechnen wir dahin 1. das Wahrheitsgefühl, 2. das sittliche Gefühl, und 3. das religiose Gefühl. Denn das in neuern Zeiten sogenannte ästhetische Gefühl (das Gefühl für das Schöne und Erhabne) hat theils ein sinnliches,

theils ein nichtsinnliches Gepräge und soll daher späterhin besonders erwogen werden. Vor der Hand betrachten wir also

1. das Wahrheitsgefühl. Daß die Wahrheit nichts sinnlich Wahrnehmbares sei, wird wohl männiglich zugegeben. Zwar sagen wir zuweilen auch von Dingen, welche in die Sinne fallen, daß sie wahr seien. Wir nennen z. B. einen natürlichen Löwen einen wahren, um ihn von einer als Löwe künstlich verkleideten Figur zu unterscheiden. Dann bedeutet aber Wahrheit nichts andres, als daß das Ding wirklich ebendasjenige sei, was es zu sein scheint. Die Wahrheit an sich oder als solche kann nicht sinnlich wahrgenommen, weder angeschaut noch empfunden werden. Und doch sagen wir oft, daß wir sie fühlen. Was mag es also mit diesem Gefühle für eine Bewandtniß haben? — Wenn wir etwas für wahr halten, so sind wir uns zwar bewusst, es sei nothwendig, ein gewisses Urtheil zu fällen (z. B. daß ein Gott sei, oder daß der Mensch einen freien Willen habe). Wir sind uns aber nicht immer auch der Gründe bewusst; wenigstens nicht mit solcher Klarheit, daß wir uns darüber erklären könnten, warum wir etwas für wahr halten. Dazu ist immer ein gewisses, mehr oder weniger anhaltendes und eindringendes, Nachdenken erfoderlich, was aber nicht immer und überall stattfindet, weil es bald an Veranlassung, bald an Zeit, bald an Lust, bald auch an Geschick dazu fehlt. Daher begnügen wir uns dann mit jenem sogenannten Fühlen der Wahrheit, das aber seinem Wesen nach nichts andres als ein Denken oder Urtheilen ist, folglich in den Kreis des Vorstellungs- oder Erkenntnissvermögens fällt. Denn es sind ja eben unsre Vorstellungen oder die daraus hervorgehenden Erkenntnisse, von welchen wir sagen, daß sie wahr seien. Der Beifall aber, den wir solchen Vorstellungen oder Erkenntnissen geben, ist auch nicht als ein eigenthümliches Gefühl zu betrachten, dessen Dasein ein besondres Vermögen unsres Geistes voraussetzte. Denn es versteht sich ganz von selbst, daß, wenn unsre Geisteskraft einmal auf Erkenntnisse gerichtet ist, sie auch nur solche als gültig für uns selbst und Andre anerkennen kann — und das heißt eben Beifall geben — welche

unter einander selbst und mit ihren Gegenständen einstimmen, mithin wahr sind. Wer einmal erkannt hat, daß die Erde ein kugelartiger Körper sei, weil sie sich überall umreisen (gleichsam umkreisen) lässt und ihr Schatten im Monde (bei Mondfinsternissen) immer als kreisrund erscheint, der kann auch nur jenes Urtheil für wahr, und muß das entgegengesetzte für falsch halten. Der Beifall, den wir jenem Urtheile geben, ist demnach als Anerkenntniß seiner allgemeinen Gültigkeit eine Aeußerung desselben Vermögens, welches überhaupt erkennt. Wiefern aber der Mensch ein erkenntnissfähiges Wesen ist: insofern ist auch sein Streben auf Erkenntnisse und zwar auf wahre gerichtet, weil die, welche falsch heißen, nicht wirkliche, sondern nur scheinbare oder angebliche Erkenntnisse sind. Daher sagt man auch, der Mensch strebe nach Erkenntniß der Wahrheit d. h. nach wahren Erkenntnissen. Die Wahrheit als Gegenstand des Strebens, wird dann als etwas Gutes betrachtet. Folglich ist jenes Streben nichts andres als ein Wollen, welches, wenn es recht lebendig und dauernd ist, so daß es einen herrschenden Zug im Charakter eines Menschen ausmacht, auch Wahrheitsliebe heißt. Ebendarum betrachten wir diese Wahrheitsliebe als Beweis eines guten Willens, und sagen mit Recht, daß, wer die Wahrheit aufrichtig liebe, auch die Tugend lieben müsse.

Wenn also gleich die Erkenntniß als solche ein Erzeugniß des theoretischen Vermögens ist: so wirkt doch dabei auch das praktische mit, indem wir, je mehr sich unser Geist entwickelt und ausbildet, auch um so mehr nach dem Besitze der Erkenntniß, und zwar der wahren, als nach einem Gute von sehr hohem Werthe streben, für das wir selbst Lebensgefahren bestehn oder andre Güter aufopfern. Daher ist ohne guten Willen und die in ihm begründete Wahrheitsliebe auch auf dem Gebiete der menschlichen Erkenntniß kein bedeutender Sieg zu erringen und überhaupt keine fortschreitende Vervollkommnung möglich. Wo sich aber jener Wille und diese Liebe finden, da bekommt auch die Erkenntnisskraft, besonders wenn sie schon von Natur sehr lebendig ist, eine solche Schärfe und Feinheit, daß sie das Wahre mit großer

Leichtigkeit vom Falschen unterscheidet und jenes oft schon vom weitem ahnet, ehe noch die Gründe des Fürwahrhaltens mit einiger Klarheit in's Bewusstsein traten; was ohne Reflexion nicht möglich ist. Man nennt dieß auch wohl einen Takt für die Wahrheit — ein Ausdruck, der wörtlich nichts andres als Wahrheitsgefühl bedeutet (weil tactus ebensoviel heißt als Gefühl oder Getast) gewöhnlich aber ein höheres, feineres oder zarteres Wahrheitsgefühl bezeichnen soll. Dieses Gefühl zeigt sich in manchen Fällen auch als ein Vorgefühl, wodurch die Wahrheit gleichsam antizipirt wird. So bei der Ahnung. Denn da die Gegenwart als ein Erzeugniß der Vergangenheit schon mit der Zukunft schwanger geht: so lässt sich das Künftige zum Theile schon aus dem Vergangnen und Gegenwärtigen erkennen, folglich auch voraussagen. Eine solche Erkenntniß ist aber doch meist so dunkel, daß sie ebendarum bloß Ahnung heißt. Dieses Vorgefühl ist daher selbst nur eine besondre Art oder ein höherer Grad des Wahrheitgefühls.

Wie glücklich nun auch ein Mensch zu preisen sein mag, in welchem dieses Gefühl lebt: so ist es doch kein durchaus sicherer und zuverlässiger Führer auf dem Gebiete der Erkenntniß. Denn der Mensch bleibt immer ein beschränktes, dem Irrthum unterworfnes Wesen. Ueberdieß wird er auch durch Erziehung, Angewöhnung, Beispiel und tausend zufällige Umstände in seinem Denken und Urtheilen bestimmt. Selbst das Falscheste kann der Mensch für wahr halten und es mit der größten Hartnäckigkeit als solches vertheidigen, so daß er sogar zum Verfolger des Andersdenkenden, mithin zum Feinde der Wahrheit wird, wenn er bloß seinem angeblichen Wahrheitsgefühle vertraut. Denn er hat sich nur, durch irgend einen Schein oder auch durch fremdes Ansehn geblendet, daran gewöhnt, das Falsche für wahr zu halten, den Wahrheitsschein für das reine Licht der Wahrheit zu nehmen, und so das, was eigentlich Sache des Verstandes oder der Vernunft ist, in eine bloße Gefühlssache zu verwandeln. Auf diese Art haben lange Zeit die gröbsten Irrthümer für ausgemachte Wahrheiten gegolten, wie der, daß die Sonne um die Erde laufe, weil man sich, vom täglichen

nicht immer gegenwärtig; sie tritt besonders im täglichen Leben, wo das Gesetz zur augenblicklichen Anwendung kommt, gleichsam in den Hintergrund des Bewusstseins zurück. Wir handeln daher in tausend Fällen bloß nach einer dunklen Eingebung oder Anregung des Gewissens, die wir nun gleichfalls ein sittliches Gefühl nennen. Ein solches Gefühl ist dann auch die Schaam und Reue über unsre Sünden d. h. das misbilligende Urtheil über diejenigen unsrer Handlungen, welche dem Gesetze widerstreiten, oder die Vorwürfe, die wir uns darüber machen. Denn sowenig wir als erkennende Wesen dem Falschen als solchem Beifall geben können, ebensowenig können wir als handelnde Wesen das Böse als solches billigen. Wie sich aber uns zuweilen das Falsche unter dem Scheine des Wahren darstellt, so auch das Böse unter dem Scheine des Guten. Folglich gilt vom sittlichen Gefühle dasselbe, was vom Wahrheitsgefühle bemerkt worden. Es ist kein durchaus sicherer und zuverlässiger Führer auf der Bahn des Rechts und der Pflicht. Es bedarf der Berichtigung, der Läuterung, der Aufklärung, damit man nicht aus irrendem Gewissen fehle. Dieses irrende Gewissen ist eben nichts andres als das sittliche Gefühl, wiefern es noch so unberichtigt, ungeläutert und unaufgeklärt ist, daß es uns auch irreführen kann, wenn wir ihm unbedingt folgen. Ebendarum ist es widersinnig, dieses Gefühl, wie einige Moralphilosophen gethan haben, zum obersten Prinzipe der Sittenlehre zu erheben. Denn diese Wissenschaft soll ja dazu dienen, das sittliche Gefühl in ein möglichst klares und deutliches Bewusstsein der sittlichen Gesetze zu verwandeln; sie soll die ursprüngliche Gesetzgebung der praktischen Vernunft nach ihrem ganzen Umfange dergestalt entwickeln, daß man in jedem bestimmten Handlungsfalle mit voller Zuversicht entscheiden könne, was recht und unrecht, gut und bös sei. Hat die Moralphilosophie dieser Aufgabe bis jetzt noch nicht genügt, so ist dieß nur ein Beweis, daß sie sich noch in einem unvollkommnen Zustande befindet. Aus diesem Zustande wird sie aber gewiß nicht dadurch heraustreten, daß man das sittliche Gefühl an ihre Spitze stellt und es so gleichsam zur höchsten Appellazions-

instanz erhebt. Denn beruft man sich immer nur auf sein Gefühl, macht man also die Sittlichkeit ebenso wie die Wahrheit zur bloßen Gefühlssache: so ist es nicht nur aus mit aller Wissenschaft, sondern es werden auch die Ravaillacs, Damiens, und alle Seiden der Art ewig Recht behalten, wenn sie sagen, ihr innerstes Gefühl habe sie belehrt, daß sie ein gutes Werk thäten. — Wenden wir uns endlich

3. zum religiosen Gefühle, so gehört dieses unstreitig seinem wesentlichen Charakter nach ebenfalls zu den nichtsinnlichen Gefühlen, ob es sich gleich auf eine sinnliche Weise äußern kann, wie im andächtigen Gebete, im feierlichen Gesange, in der begeisterten Rede u. s. w. Denn es nimmt seinen Aufschwung zur übersinnlichen Welt und ist daher auf Gott und Unsterblichkeit als letzten Zielpunkt gerichtet. Nun sind Gott und Unsterblichkeit nicht Gegenstände des Wissens, sondern des Glaubens; denn die spekulativen Beweise, welche man seit den ältesten Zeiten aufgestellt hat, um die beiden Hauptwahrheiten der Religion: Es ist ein Gott, und die menschliche Seele ist unsterblich, objektiv zureichend zu begründen, sind an und für sich betrachtet unzulänglich. Man muß schon an Gott und Unsterblichkeit glauben, also unabhängig von jenen spekulativen Beweisen das zu Beweisende für wahr halten, um in ihnen eine solche Ueberzeugungskraft zu finden, daß man sie gelten lässt; wie man im Leben oft an sich unzulängliche Zeugnisse gelten lässt, weil man schon voraus das Bezeugte für wahr hält, folglich in den Zeugnissen nur eine Bestätigung der bereits vorhandnen Ueberzeugung findet. Der religiose Glaube aber ruht eigentlich auf moralischem Grunde; denn nur, wiefern wir uns als vernünftige und freie Wesen unter einer sittlichen Gesetzgebung finden, die uns auf einen höchsten Gesetzgeber und Richter verweist und uns zugleich ein nur durch unendlichen Fortschritt im Guten zu erreichendes Ziel der Vollkommenheit vorhält — nur insofern sehn wir uns genöthigt, an Gott und Unsterblichkeit zu glauben. Außerdem würde uns die Frage nach dem Dasein Gottes und nach

unwürdiger Glaube sein soll; und jener Gründe soll sich wenigstens der Religionslehrer mit der höchst möglichen Klarheit und Deutlichkeit bewusst zu werden suchen. Beruft er sich bloß auf sein religioses Gefühl, um seinen Glauben zu rechtfertigen, weigert er sich also auf eine gründlichere Prüfung und höhere Ableitung desselben einzugehn: so stellt er sich mit dem gemeinsten Fakir oder Schaman auf völlig gleiche Linie. Denn dieser kann und wird sich mit demselben Rechte auf sein religioses Gefühl berufen, wie ungereimt oder abgeschmackt auch die auf das Uebersinnliche bezüglichen Vorstellungen und Bestrebungen sein mögen, die aus jenem Gefühle hervorgegangen.

Wenn nun weder die sinnlichen noch die nichtsinnlichen Gefühle uns nöthigen, ein besondres Gefühlsvermögen als eigenthümliche Quelle derselben vorauszusetzen, weil sie sich aus der theils immanenten oder theoretischen, theils transeunten oder praktischen Thätigkeit unsres Geistes *hinlänglich* begreifen lassen, mithin ihrem Wesen oder Grunde nach als Aeußerungsweisen des Vorstellungs- oder Bestrebungsvermögens anzusehn sind: so wird dieß auch der Fall in Bezug auf diejenigen Gefühle sein, welche ein sinnliches und nichtsinnliches Gepräge zugleich haben. Die Wurzel dieser Gefühle — die man auch **gemischte** nennen könnte, jedoch in andrer Bedeutung, als wenn man unter gemischten Gefühlen solche versteht, wo Lust und Unlust zugleich *stattfindet* — liegt zwar in der Sinnlichkeit (dem Sinne und dem Triebe) ihre Krone aber reicht über die Sinnlichkeit hinaus, so daß sie sich selbst bis zum Uebersinnlichen erheben oder wenigstens demselben annähern können. Hieher gehört

1. das **Gefühl der Liebe** nebst seinem Gegensatze, dem **Gefühle des Hasses**. Jenes Gefühl ist im Grunde nichts andres als ein Streben nach einer möglichst innigen Vereinigung mit irgend einem Gegenstande, der mehr oder weniger klar vorgestellt wird. Insofern ist dasselbe ein gemeinschaftliches Erzeugniß des Vorstellungs- und Bestrebungsvermögens. Nun kommt es aber auf den Gegenstand der Liebe an, ob dieses Gefühl einen niedern oder höhern

Charakter haben soll. Regt sich die Liebe im Herzen des Kindes gegen die Mutter, so ist sie anfangs bloß thierisch oder instinktartig. Der bewusstlos wirkende Selberhaltungstrieb führt das Kind zur Mutter hin, um nicht bloß aus ihrer Brust Lebenstrank, sondern auch aus ihrer Nähe überhaupt Lebenswärme zu schöpfen; denn die ganze Atmosphäre der Mutter hat eine anziehende Kraft für das Kind. Daher suchen auch alle junge Thiere, welche von der Mutter entweder unmittelbar als schon ausgebildete Thiere oder mittelbar durch Ausbrütung von Eiern zur Welt gebracht werden, die Nähe der Mutter. Und ebendarum beschränkt sich auch anfangs beim jungen Menschen diese thierische Liebe bloß auf die Mutter, es wäre denn, daß, wie bei einigen wilden Völkern der Fall sein soll, der Vater sich statt der Mutter in's Wochenbett legte, wo natürlich die warme Atmosphäre des Vaters auch attraktiv auf das Kind wirkt. Sowie aber das Kind heranwächst und von den Eltern oder auch von andern Personen, die neben oder statt der Eltern sich der Pflege und Wartung des Kindes unterziehn, immer neue Beweise der Zuneigung erhält: nimmt auch die Liebe des Kindes nach und nach einen edlern Charakter an, indem sie sich mit dem sinnlichen Gefühle durch Achtung und Dankbarkeit verbindet. Die Liebe der Eltern zum Kinde aber hat schon gleichsam von Hause aus ein höheres Gepräge, indem sie als sympathetisches Gefühl wirkt, von dem in der Folge noch besonders die Rede sein wird. — Ebenso sinnlich ist ihrem Ursprunge nach die Geschlechtsliebe; denn sie entspringt aus dem Geschlechtstriebe, der, wenn er einmal erwacht ist, nach unmittelbarer Vereinigung mit Personen des andern Geschlechtes strebt. Aber auch diese Liebe kann sich sittlich veredeln, und soll es auch, wenn sie des Menschen nicht unwürdig werden soll. Diese höhere Weihe bekommt die Geschlechtsliebe durch die Ehe, und zwar durch die allein dieses Namens würdige und daher von der Vernunft selbst gefoderte Monogamie. Denn in der Polygamie, sie mag gesetzlich erlaubt sein oder nicht, waltet immer der Trieb vor, der an sich unersättlich ist und sich daher auch bald zu erschöpfen pflegt. In der einfachen Ehe aber bildet

sich die geschlechtliche Liebe nach und nach zur freundschaftlichen um, vorausgesetzt, daß die Ehegatten nicht etwa selbst den Bund ihrer Herzen durch unsittliches oder wenigstens unkluges Benehmen stören. Denn gar oft ist es eben nur die Unklugheit des einen Theils, welche durch Eifersüchtelei oder Närrgelei die Zuneigung des andern Theils vermindert. — Die Freundesliebe aber hat zwar ebenfalls ihre Wurzel in einem sinnlichen Triebe, nämlich dem Geselligkeitstriebe oder dem natürlichen Streben nach einer nähern Verbindung mit Wesen gleicher Art, welches Streben daher auch fast in der ganzen Thierwelt, hier mehr dort weniger, angetroffen wird. Allein die Freundschaft trifft in dieser Beziehung noch eine besondre Auswahl und ist daher eine genauere Verbindung zwischen Menschen, die durch einen höhern Grad des Wohlwollens zu einander hingezogen werden. Da nun ein solches Wohlwollen nur dann dauerhaft sein kann, wenn es sich nicht auf flüchtige Genüsse des Augenblicks oder auf zufällige Vortheile, sondern auf sittlichen Werth gründet: so hat Aristoteles ganz Recht, wenn er in seiner Ethik sagt, daß bloß zwischen guten Menschen eine wahre Freundschaft bestehn könne. Man liebt dann das Gute selbst in der Person des Freundes. — So steigert sich das Gefühl der Liebe immer mehr; es verwandelt sich als Liebe zum Guten in ein sittliches, und endlich als Liebe zu Gott, dem Urquelle des Guten, in ein religioses Gefühl, wodurch es seine höchste und letzte Weihe empfängt. — Was nun das Gefühl des Hasses, als Gegensatz des vorigen, betrifft: so ist dasselbe auch ein Streben, aber ein repulsives, welches Abneigung oder im höhern Grade Abscheu heißt. Vermöge desselben streben wir uns von dem verhassten Gegenstande, oder ihn von uns, möglichst zu entfernen. Sinnlich ist dieses Gefühl, wiefern es sich auf Gegenstände bezieht, die bloß dem Triebe sehr unangenehm sind, wie ein Feind, der unser Leben oder wenigstens unser Wohlsein bedroht; sittlich aber, wenn es sich auf das Böse selbst bezieht, dem wir nach dem Gebote der Vernunft aus allen Kräften widerstreben sollen, um dessen Verbreitung zu verhindern, mithin uns selbst und Andre vor Ansteckung von demselben zu be-

wahren. In dieser Beziehung heißt der Haß auch Unwille, weil eben der Wille das Vermögen ist, welches, vom Vernunftgesetze geleitet, nach dem Guten allein strebt, mithin dem Bösen widerstrebt oder entgegenwirkt. Es bedarf also auch, um die Gefühle der Liebe und des Hasses zu erklären, keines besondern Gefühlsvermögens. — Ebensowenig ist die Annahme eines solchen Vermögens nöthig, um

2. das Gefühl der Ehre und das damit verwandte Gefühl der Rache zu erklären. Das Ehrgefühl wurzelt gleichfalls in der Sinnlichkeit, nämlich in der Eigenliebe oder in der Zuneigung, die jedes lebendige Wesen zu sich selbst hat, und vermöge der es sich auch in seiner Integrität gegen Andre zu behaupten strebt. Dieses Streben nimmt aber bei dem Menschen, als einem verständigen und vernünftigen Wesen, ein höheres Gepräge an. Der Mensch begreift sehr bald, indem er auf seine Verhältnisse zu andern Menschen reflektirt, daß die Meinung derselben von ihm auf seine Wirksamkeit sowohl als auf sein Wohlsein einen bedeutenden Einfluß hat. Ueberdieß wird er sich auch, je mehr er in seiner Bildung fortschreitet, einer persönlichen Würde bewusst, die auf seiner sittlichen Natur beruht. Der Mensch strebt also, wenn er nicht ganz roh oder verdorben ist, nach einer möglichst vortheilhaften Meinung Andrer von ihm, und sucht ebendeswegen auch seinen guten Namen und seine persönliche Würde gegen jede Antastung von außen zu behaupten. Ein solches Streben nennen wir eben Ehrgefühl, und zwar ein feines, zartes oder empfindliches, wenn es leicht zur Thätigkeit erregt wird. Wenn es aber zur Leidenschaft wird, so daß der Mensch nur nach Ehre als seinem höchsten Gute zu streben scheint: so heißt es Ehrsucht, indem das Wort Sucht hier nichts andres als eine den Menschen ganz und gar beherrschende Neigung, einen leidenschaftlichen Hang zu etwas, folglich ein übermäßiges und anhaltendes oder fortdauerndes Streben bezeichnet. — Empfängt nun jemand eine Beleidigung, sie sei wörtlich oder thätlich, eine Verbal- oder Realinjurie: so sieht er sich auch in jenem Streben gehemmt, und dieses verwandelt sich nun in ein Widerstreben oder Gegenwirken; er sucht sich für die

empfangne Beleidigung zu rächen. Das Rachegefühl kann daher auch als eine Aeußerung des Selberhaltungstriebes angesehn werden, der aber doch nicht als bloßer oder blinder Trieb wirkt, sondern mit der Reflexion in Verbindung tritt. Denn das Streben, sich für eine empfangne Beleidigung zu rächen, sei es durch bloße Wiedervergeltung oder auf andre Weise, z. B. durch Zweikampf, beruht auch mit auf dem Gedanken, daß man, wenn man schon geschehne Beleidigungen ungerächt ließe, auch wohl künftigen Beleidigungen sowohl von demselben Beleidiger als von andern durch sein Beispiel angereizten Menschen ausgesetzt sein könnte. Dieser Gedanke braucht jedoch gar nicht mit Klarheit in's Bewusstsein zu treten, sondern er kann, wie tausend andre Gedanken, in der Form eines bloßen Gefühls auf unser Gemüth wirken, und folglich auch so uns zum Handeln bestimmen. — Was

3. das sympathetische Gefühl oder das Gefühl der Mitfreude und des Mitleids betrifft: so bedarf es ebensowenig als das der Freude und des Leids selbst einer Ableitung aus einem besondern Gefühlsvermögen. Es sind Bestimmungen oder Zustände des Gemüths, die sich auf irgend ein Streben, Bedürfen, Verlangen, Wünschen, Hoffen oder Anfodern desselben beziehn und daher angenehm oder unangenehm empfunden werden müssen, je nachdem sie dem Streben u. s. w. mehr oder weniger entsprechen. Das sympathetische Gefühl aber gründet sich insonderheit auf den natürlichen Geselligkeitstrieb des Menschen, vermöge dessen es ein Bedürfniß unsers Herzens ist, mit andern Wesen unsrer Art zusammen zu leben — ein Trieb, der so mächtig wirkt, daß selbst der Einsiedler, der sich aus Religionsschwärmerei von der menschlichen Gesellschaft abgesondert, noch mehr aber der Gefangne, den Gewalt davon ausgeschlossen hat, sich nach der Gesellschaft irgend eines lebendigen Wesens sehnt, wär' es auch nur die eines Hundes, eines Vogels, einer Maus, einer Spinne, oder gar eines Geschöpfes, das er nur mit dem Zauberstabe seiner Einbildungskraft in seinen Gesellschaftskreis bannen kann. Denn man weiß ja wohl aus den Legenden sogenannter Heiligen,

wie oft sie sich mit den Seelen der Abgeschiednen oder auch mit Engeln und Teufeln beschäftigten, wenn sie sonst keinen Umgang mit lebendigen Wesen haben konnten oder wollten. Und was ist das Lesen eines Buches oder das Beten und Singen in der Einsamkeit am Ende andres, als ein geselliger Umgang mit einem entfernten Wesen, das man sich durch die Einbildungskraft mit Hülfe des Buches, des Gebets und des Gesanges, vergegenwärtigt? Ja der Mensch nimmt sogar, um jenen immer regen Trieb nur auf irgend eine Art zu befriedigen, seine Zuflucht zu Selbgesprächen, d. h. er verwandelt sein Ich in ein Du, objektivirt es zu einer zweiten Persönlichkeit, damit er seinen Durst nach geselligem Umgange wenigstens durch Illusion stille. Wenn nun aber der Mensch wirklich mit einem lebendigen Wesen und insonderheit mit einem befreundeten Menschen umgeht: so nimmt er natürlich auch Theil an dessen Zustande, d. h. er strebt, sich mit ihm in Einstimmung (rapport) zu setzen; er will sich mit ihm möglichst identifiziren. Freut sich also der Andre, so freut er sich mit; leidet der Andre, so leidet er mit, wenn er sich auch keines anderweiten Grundes seiner Freude oder seines Leids bewusst wird. Die Saiten seines eignen Gemüths schwingen von selbst harmonisch mit den Saiten des fremden Gemüths. Daß aber hiebei nicht etwa ein bloßes Vorstellen des jenseitigen Zustandes stattfindet, sondern ein wirkliches Streben nach Mitempfindung, welches eben Theilnahme (Sympathie) heißt, beweisen die körperlichen Bewegungen des Theilnehmers, seine Mienen und Geberden, und insonderheit die Thränen, die uns oft die Mitfreude sowohl als das Mitleid auspresst. Diese Thränen, die wir selbst dann vergießen, wenn wir übrigens ganz ruhig vor der Bühne sitzen und uns bloß durch künstlich dargestellte Freuden und Leiden rühren lassen, was sind sie andres als ein Erguß, durch welchen unser Streben nach außen dringt, also ein Beweis, daß wir innerlich in einer lebhaftern Bewegung begriffen sind, welche eben Rührung (gleichsam Ruhestörung) heißt? Wir würden auch in der That unser Streben durch weit stärkere Bewegungen nach außen ankündigen und somit in eine offenbar praktische Thätigkeit

übergehn, wenn wir nicht wüßten, daß wir es nur mit illusorisch nachgeahmten Freuden und Leiden Andrer zu thun haben, wenn wir, gleich jenem hülfreich auf die Bühne springenden Zuschauer-Neuling, glaubten, daß es hier um Kopf und Kragen gehe. Im wirklichen Menschenleben äußern sich daher Mitfreude und Mitleid nicht bloß durch stumme Zähren, sondern auch durch Worte, Handdrücke, Umarmungen und Dienstleistungen, durch welche sich zugleich die Freude mehrt und das Leid mildert. Das sympathetische Gefühl ist daher nicht ein unfruchtbares Zuschauen bei fremden Leiden und Freuden, sondern eine wahrhaft thätige Theilnahme daran, durch die allemal irgend etwas außer uns bewirkt wird. — Wir kommen jetzt endlich

4. zu einem Gefühle, welches man in neuern Zeiten sonderbarer Weise das ästhetische genannt hat, ungeachtet die Aesthesis bei den Alten alles unter sich begreift, was wir Anschauung, Empfindung und Gefühl nennen. Das ästhetische Gefühl aber soll vorzugsweise das Gefühl für das Schöne und Erhabne bedeuten, weil die sogenannte Aesthetik eben eine Wissenschaft von diesen Gegenständen unsres Wohlgefallens sein soll. Dieses Gefühl hat nun vorzüglich dazu Anlaß gegeben, daß man in neuern Zeiten ein besondres Gefühlsvermögen annahm, woran kein alter Philosoph dachte. Man meinte nämlich, dieses Vermögen sei eben die Quelle des Wohlgefallens, mit welchem wir das Schöne und Erhabne betrachten, so wie des Misfallens, welches durch Wahrnehmung ihres Gegentheils, des Hässlichen und Niedrigen, in uns erregt wird, und nannte nun jene Quelle auch schlechtweg Gefühl der Lust und Unlust. Weil man aber bemerkte, daß Lust und Unlust, oder Wohlgefallen und Misfallen, auch durch andre Dinge, die nicht schön oder hässlich, erhaben oder niedrig, genannt werden, in uns entstehn: so erweiterte man den Begriff des Gefühlsvermögens und bezog ihn auf alles und jedes, was unsre Sprache Gefühl nennt. Nun ist aber schon im Vorhergehenden gezeigt worden, daß dieß in Ansehung der bisher aufgezählten Gefühlsarten unstatthaft sei. Wir haben also nur noch zu zeigen, daß das sogenannte

ästhetische Gefühl keine Ausnahme mache, oder mit andern Worten, daß das Gefühl für das Schöne und Erhabne nicht eine vom Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen so unabhängige Thätigkeit sei, um uns zu nöthigen, für dieselbe noch ein drittes, jene beiden vermittelndes, Vermögen als ursprüngliche Bedingung vorauszusetzen. Folgende Betrachtung wird, hoff' ich, die Sache in's Klare setzen.

Was auch das Schöne und das Erhabne an und für sich betrachtet sein mögen — denn bekanntlich sind die Aesthetiker hierüber noch nicht einig, und wir sind nicht gemeint, uns an diesem Orte in jene Streitigkeiten einzulassen, da wir uns anderwärts (im Systeme der theoretischen Philosophie. Th. 3. Aesthetik oder Geschmackslehre. Aufl. 2. Leipzig, 1823. 8.) sattsam darüber erklärt haben — so ist doch soviel gewiß, daß Gegenstände, welche schön oder erhaben heißen und wegen dieser Eigenschaften uns gefallen sollen, von uns vorgestellt werden müssen. Denn was gar nicht in das Gebiet unsrer Vorstellungen fiele, könnten wir auch nicht mit solchen oder andern Prädikaten bezeichnen. Nun sind aber die Vorstellungen, welche nach und nach in unser Bewusstsein treten, von sehr verschiedner Art, sowohl in Ansehung ihres Gehalts, als auch in Ansehung des Eindrucks, den sie auf das Gemüth machen, oder der Art und Weise, wie sie das Gemüth affiziren. Der letzte Umstand kommt hier vorzüglich in Betracht. Eine Menge von Vorstellungen lassen uns völlig gleichgültig und kalt; sie kommen und gehn, ohne daß unser Gemüthszustand dadurch merklich verändert wird. Andre beleben unser Gemüth, geben ihm gleichsam einen höhern Schwung, und erregen dadurch ein Streben, diesen Gemüthszustand länger fortdauern zu lassen, folglich auch mit den Gegenständen, auf die sich jene Vorstellungen beziehn, in eine nähere Verbindung, in eine Art von vertraulicher Gemeinschaft zu treten. Nun sind gerade diejenigen Objekte, welche wir wegen ihrer in sich selbst vollendeten Form schön und wegen ihrer außerordentlichen Größe erhaben nennen, von der Art, daß die Vorstellung derselben unser Gemüth mehr als gewöhnlich belebt und daher auch den Wunsch erweckt, bei solchen Objekten betrach-

tend zu verweilen und sie dadurch, wenn sie auch nicht körperlich besessen und genossen werden können, doch geistig in Besitz zu nehmen und fortwährend wenigstens in der Erinnerung zu genießen. Darum heißt auch das Wohlgefallen an solchen Dingen nicht mit Unrecht Geschmackslust, weil wir dieselben gleichsam geistig schmecken, zersetzen, in Saft und Blut verwandeln. Sowenig aber die körperliche Geschmackslust oder das Vergnügen, welches wir beim Essen und Trinken empfinden, ein besondres Gefühlsvermögen voraussetzt, indem dabei nichts weiter geschieht, als daß Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen (Sinn und Trieb) gemeinschaftlich wirken und der Mensch in dieser Wirksamkeit seine Befriedigung findet: ebensowenig setzt jene geistige Geschmackslust oder das Vergnügen, welches wir beim Betrachten des Schönen und Erhabnen empfinden, ein solches Vermögen voraus, indem auch hiebei nichts weiter geschieht, als daß Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen in einer gemeinsamen Thätigkeit begriffen sind und der Mensch ebendarin seine Befriedigung findet. Der Unterschied ist nur der, daß der Mensch, wenn er sich an schönen und erhabnen Gegenständen belustigt, auf einer höhern Stufe der Thätigkeit steht, daß mithin sein Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen in einer höhern Potenz wirksam ist. Denn das Schöne und Erhabne will nicht bloß mit den Sinnen aufgefasst sein; sonst könnten auch die vernunftlosen Thiere es mit Wohlgefallen betrachten. Davon findet sich jedoch keine Spur. Denn daß manche Thiere, wie Elephanten, Pferde, Hunde, Bienen, Spinnen u. d. g. auf Töne horchen, welche ihnen vorgespielt werden, und sich danach bewegen, oder wohl gar, wie manche Vögel, denen man vorpfeift, diese Töne nachmachen, ist kein Beweis, daß sie die Schönheit oder Erhabenheit eines musikalischen Kunstwerkes fassen; es beweist nur, daß sie ein feineres oder reizbareres Gehör haben, als andre Thiere. Die Tonkunst wirkt daher auf sie nur als eine reizende Kunst; was auch bei vielen Menschen der Fall ist, besonders bei ganz ungebildeten. Die Schönheit und die Erhabenheit sind eigentlich etwas Absolutes oder Idealisches, zu dessen Auffassung und voller Würdigung

auch Vernunft gehört. Daher giebt es nicht bloß körperliche Schönheit und Erhabenheit, sondern auch geistige, und diese muß zum Theil auch jener zum Grunde liegen, so daß jene als ein Ausdruck von dieser erscheint, wenn sie uns in jeder Hinsicht gefallen soll. Ein Gesicht kann z. B. so regelmäßig in allen Theilen und Zügen gestaltet, auch mit einer so frischen, aus weiß und roth wohlgemischten Hautfarbe überzogen sein, daß es uns beim ersten Anblicke wohlgefällt, und wir es unbedenklich schön nennen. Wenn es aber nicht zugleich ein Ausdruck von geistiger Schönheit ist, wenn es, wie man sagt, leer oder gar dumm aussieht: so hört das Wohlgefallen bald auf, und wir entziehn ihm dann auch wieder das Prädikat der Schönheit; wir nennen es allenfalls hübsch, aber geistlos. Ebenso geht es uns mit vielen Tonstücken, die ganz regelmäßig zusammengesetzt sind und recht artig klingen, wenn man sie das erste Mal hört; beim wiederholten Hören aber erscheinen sie uns immer gehaltloser; wir werden ihrer bald satt und am Ende ekeln sie uns wohl gar an. Man würde daher auch sehr irren, wenn man das ästhetische Gefühl wegen dieses von der Sinnlichkeit entlehnten Namens für ein bloß sinnliches halten wollte; es hat zugleich ein nichtsinnliches Gepräge; und ebendarum ist es hier unter den gemischten Gefühlen mit in Erwägung gezogen worden. Solcher Gefühle giebt es allerdings noch mehr. Da wir aber hier keine vollständige Theorie der Gefühle geben wollten: so war es für unsern Zweck hinreichend, bloß die wichtigsten derselben in nähere Erwägung zu ziehn.

Wir haben also in der bisher angestellten Analyse der sinnlichen, nichtsinnlichen und gemischten Gefühle nirgend ein so eigenthümliches Element gefunden, daß wir uns zur Annahme eines besondern, von dem Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen unabhängigen oder beide vermittelnden, Gefühlsvermögens berechtigt, vielweniger genöthigt gesehn hätten, um jene Gefühle aus demselben als ihrer ursprünglichen Bedingung abzuleiten. Durch dieses Ergebniß aber hat sich zugleich unsre früher (Abschn. 2.) aufgestellte Theorie bestätigt, nach welcher die Gefühle nichts andres sind, als be-

sondre Aeußerungsweisen ebenderselben Vermögen, von welchen unsre gesammte theoretische (immanente oder ideale) und praktische (transeunte oder reale) Thätigkeit ausgeht. Die Gefühle sind also auch Thätigkeiten (nicht bloß leidentliche Gemüthsbestimmungen, reine Passivitäten, die eigentlich Nichts wären) wohl aber sind sie sehr beschränkte Thätigkeiten. Darum erscheinen wir uns selbst im Gefühle mehr als leidend, denn als thätig, weil alle Passivität *aus* Beschränkung der Aktivität hervorgeht. Und ebendarum fallen die Gefühle in jenen dunklen Hintergrund des Gemüths, wo wir uns entweder keiner bestimmten Vorstellung oder keiner bestimmten Bestrebung oder auch keiner von beiden mit Klarheit bewusst sind. Man könnte sie daher auch geradezu für dunkle Vorstellungen und Bestrebungen erklären.

Dieß ist aber auch die Ursache, warum es uns so schwer wird, unsre Gefühle auszusprechen und uns mit Andern darüber zu verständigen. Denn dieses Aussprechen und Verständigen setzt immer schon einen gewissen Grad der Klarheit, ja selbst der Deutlichkeit des Bewusstseins voraus. Ein solches Bewusstsein aber kann nicht ohne Anstrengung errungen werden. Denn dazu gehört Aufmerksamkeit auf unsre Gefühle und Nachdenken darüber. Dieß aber ist nicht jedermanns Sache; und überdieß werden dadurch die Gefühle selbst für den, der sie so betrachtet, gewissermaßen vernichtet. Denn die Gefühle wollen, um als solche bestehn zu können, nicht an's Licht gezogen, wenigstens nicht demselben zu nahe gebracht sein. Sie lieben ihrer Natur nach das Dunkel, mindestens das Halbdunkel, weit mehr, als das volle Tageslicht, und sperren sich daher gleichsam, wenn man sie zu stark beleuchten will.

Ferner ist dieß auch der Grund, warum man sich über eine Theorie der Gefühle nicht so leicht vereinigen, und folglich auch die hier aufgestellte Theorie mannigfachen Widerspruch erfahren wird. Man kann in einer solchen Theorie fast nicht anders, als sich wenigstens zum Theil auf sein eignes Gefühl berufen. Ob aber das fremde Gefühl damit einstimmen, ob der Andre dasselbe Gefühl in sich finden und es nun auch auf dieselbe Weise betrachten und auflösen werde,

das steht immer dahin. Ich sehe daher wohl voraus, daß mancher Leser, der sich nun einmal daran gewöhnt hat, ein besondres Gefühlsvermögen anzunehmen und darauf auch andre Lehrsätze, Erklärungen, Eintheilungen, Beweise, ja wohl ganze wissenschaftliche oder Kunsttheorien zu erbauen, ausrufen wird: „Es giebt doch ein Gefühlsvermögen! —
„denn es giebt ja nach deinem eignen Geständnisse Gefühle,
„und zwar recht mannigfaltige, Gefühle, von sehr verschiedner Art. Warum willst du mir also nicht erlauben, für
„diese Erscheinungen meines Innern eine besondre Quelle
„anzunehmen und diese mein Gefühlsvermögen zu
„nennen?"

Ich gestehe offenherzig, daß ich einem so hartnäckigen Gegner nichts zu antworten weiß. Denn wenn er nach allem Bisherigen noch nicht von der Grundlosigkeit seiner Annahme überzeugt ist: so würde auch alles Uebrige, was ich etwa noch hinzufügen könnte, ihn keines Bessern belehren. Ist es indeß jemanden nur um den einmal beliebten Namen Gefühlsvermögen zu thun, so kann ich mich wegen Beibehaltung desselben gar leicht mit ihm vereinigen. Ich erlaube nämlich jedem sehr gern den Gebrauch dieses Namens oder Titels; aber ich bitte mir dann auch die Erlaubniß aus, einen etwas andern Begriff damit zu verbinden. Wie wär' es also, wenn wir künftig unter dem Gefühlsvermögen das Eine, Erste oder Ursprüngliche verständen, woraus sich nach und nach alle Vorstellungen und Bestrebungen des Menschen mit ihren mannigfaltigen Bestimmungsweisen und Abstufungen entwickeln? Dann wäre das Gefühlsvermögen nicht ein drittes, neben und zwischen den andern beiden bestehendes Vermögen, sondern das eigentliche Grundvermögen — soweit ein solches überhaupt bestimmbar ist — es wäre gleichsam das innerste Lebensprinzip der Seele, aus welchem das Vorstellungs- und das Bestrebungsvermögen selbst erst hervorträten durch die verschiedne Richtung, die das Ich in seiner Wirksamkeit nähme. Wäre seine Thätigkeit nach innen gerichtet, so daß das Ich etwas in sich selbst bildete und webte und dieses Gewebe immer fortspänne und verfeinerte, so weit es vermöchte: so hieße nun

dieses sein Vermögen überhaupt ein Vorstellungsvermögen und im Besondern Anschauungs- Empfindungs- Denk- Erkenntniß- (u. s. w.) Vermögen. Wäre aber seine Thätigkeit nach außen gerichtet, so daß das Ich etwas außer sich zu gestalten oder zu schaffen suchte, um das Aeußere seinen Zwecken zu unterwerfen, soweit es vermöchte: so hieße nun dieses Vermögen überhaupt ein Bestrebungsvermögen und im Besondern Begehrungs- Verabscheuungs- Willens- Handlungs- (u. s. w.) Vermögen. So zeigte sich dann in der unendlichen Mannigfaltigkeit unsrer Thätigkeit jene Einheit, welche zu finden die höchste Aufgabe aller Wissenschaft ist.

Es seien mir aber hiebei noch folgende Bemerkungen erlaubt. Man hört oft Menschen gefühllos nennen, besonders von Seiten solcher, die sich vorzugsweise als gefühlvoll betrachten. Gleichwohl ist kein Mensch (ja selbst kein Wurm) in der Welt gefühllos. Immer regen sich in uns Gefühle, und oft bestürmen unsre Brust eine Menge von Gefühlen zugleich, die sich sogar widerstreiten können, wie Liebe und Haß, die sich nicht bloß auf verschiedne Gegenstände, sondern zuweilen auf denselben Gegenstand, obwohl in verschiedner Hinsicht, beziehn können. So kann z. B. der Eifersüchtige den Gegenstand seiner Eifersucht mit Liebe und Haß zugleich bis zur Wuth verfolgen. Aber es giebt auch Menschen, deren Gefühle entweder von Hause aus nicht sehr lebhaft sind, oder sich so in's Verborgne zurückziehn, daß sie nicht äußerlich hervortreten. Ja es giebt Menschen, die ihre Gefühle absichtlich verbergen, weil sie sich derselben schämen, wie jene, die es für lächerlich halten, im Schauspielhause bei rührenden Darstellungen zu weinen, oder weil sie das Gerede von ihren Gefühlen nicht lieben. Dagegen giebt es wieder Andre, die ebendieses Gerede lieben, die bei aller Oberflächlichkeit ihres ganzen Wesens doch ein recht tiefes Gefühl affectiren, die daher jedes ihrer Gefühle lang und breit zur Schau legen, um damit in der Gesellschaft zu prunken. Das sind nun ebendie, welche sich selbst gefühlvoll, jene aber gefühllos nennen.

Nun hat hat es zwar auch Thoren gegeben, welche die

Gefühle in sich selbst, wie sie sagten, ertödten wollten, welche also die Gefühllosigkeit als einen besondern Vorzug betrachteten, ja dieselbe als Pflicht foderten. Indessen war es doch damit nicht so ernstlich gemeint. Sie hatten meist nur eine gewisse Art der Gefühle in Gedanken, nämlich die sinnlichen oder auch die, welche, wenn man ihnen nachhängt, sich leicht zu Affekten und Leidenschaften ausbilden, wie die Gefühle der Liebe und des Hasses, das Ehrgefühl u. d. g. Und die angebliche Ertödtung der Gefühle sollte wohl auch nur eigentlich deren Bezähmung oder Beherrschung bedeuten. So meinten es wenigstens die Stoiker mit ihrer Apathie, die man sehr unrichtig als eine völlige Gefühllosigkeit gedeutet hat. Sie verstanden unter Pathos nicht jegliches Gefühl, sondern vielmehr dasjenige, wodurch das Gefühl heftiger bewegt wird, den Affekt und die Leidenschaft. (Cic. Tuscull. IV. 6: Est Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius perturbationem esse appetitum vehementiorem dicunt: sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia). Diese heftigern Gemüthsbewegungen betrachteten sie auch als Krankheiten der Seele, und verlangten daher, daß der Weise über solche Krankheiten erhaben sein solle, weil sie der Vernunft zuwider seien. (Cic. Acadd. I, 10: Zeno omnibus morbis voluit carere sapientem. Id. Tuscull. IV, 14. Animorum omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eveniunt). Deswegen konnte auch jener Stoiker beim Gellius (Noct. Att. XIX, 1.) gar wohl erblassen, als ihn bei der Ueberfahrt von Griechenland nach Italien ein Ungewitter überfiel, weil er über das durch den ersten Eindruck erregte Gefühl der Furcht nicht erhaben war; er wusste aber dieses Gefühl so zu mäßigen, daß es nicht in Affekt überging und ihn zu einem vernunftwidrigen Benehmen verleitete. Wer nun die Foderung einer solchen Apathie übertrieben finden kann, der kennt die Kraft des menschlichen Geistes nicht, und weiß daher auch nicht, wessen der Mensch fähig ist, wenn er von

seiner Kraft nur Gebrauch machen will. Ein solcher Ignorant sollte sich aber auch gar kein Urtheil über Gegenstände der Art anmaßen.

Was soll man also von jenen sagen, die sich überall nur ihrer Gefühle rühmen und sich ordentlich darauf legen, gefühlvoll zu sein, die jedes Gefühl schon an sich für etwas Heiliges erklären, auch jede Frage über das, was wahr und gut, nur nach ihrem Gefühle entscheiden wollen, gleich als wenn es gar nichts Höheres in der menschlichen Natur gäbe, als eben nur das Gefühl; als wenn nicht der Verrückte auch nur nach seinem Gefühle urtheilte und handelte; als wenn es nicht einen Widerstreit der Gefühle gäbe, der den Menschen bis zur Verrücktheit oder auch zum Selbmorde führen kann; als wenn es endlich nicht auch sehr unheilige, ja fast teuflische Gefühle gäbe, wie das Rachgefühl jenes Italieners, der seinen Feind bis zum Altare verfolgte und, als er ihm durch Androhung des Todes, wofern er nicht Gott lästerte, einen furchtbaren Fluch ausgepresst hatte, ihm hernach doch den Dolch in die Brust stieß, mit dem Triumphrufe: „So hab' ich Leib und Seele getödtet!" — Man hat jene Leute nicht mit Unrecht Mystiker genannt; denn das Element, in welchem sie leben, ist das Mysteriose, jenes geheimnissvolle Dunkel der Gefühlswelt, wo dem Menschen der Verstand ausgeht. Wenn nun solche Leute mit einer ruhigen und stillen Gemüthlichkeit in ihrem Elemente beharren, so kann man sie gewähren lassen; sie sind dann völlig unschädlich und können sogar liebens- und achtenswerth sein. Wenn sie aber ohne je etwas Tüchtiges getrieben und gelernt zu haben, in das Gebiet der Wissenschaft sich eindrängen; wenn sie sogar, ohne je wahrhaft, ernstlich nnd beharrlich philosophirt zu haben, ermüdet oder unbefriedigt von ihren ersten philosophischen Bestrebungen, aller Philosophie hohnsprechen; wenn sie endlich diejenigen, welche überall nach Licht d. h. nach klarer und deutlicher Erkenntniß streben, als Feinde der Wahrheit hassen und verfolgen, während sie doch selbst die eigentlichen Feinde der nur im Lichte gedeihenden Wahrheit sind: dann ist es Zeit, ihnen das Handwerk zu legen, sie wenigstens in die Schran-

ken ihrer düstern Nebelwelt zurückzuweisen. Da wollen wir sie gern zufrieden lassen, wollen sie nicht in ihren überschwenglichen und darum unaussprechlichen Gefühlen stören. Mögen sie aber auch uns zufrieden lassen und uns nicht in unsern Gedanken stören, die, wenn auch ihnen unbehaglich, darum doch nicht aller Beachtung unwerth sein dürften!

Schluß.

Wir können diese Betrachtungen nicht schließen, ohne noch einen besondern Blick auf diejenigen Theorien zu werfen, welche von einigen neuern Philosophen in Bezug auf denselben Gegenstand aufgestellt worden. Denn was bisher im Allgemeinen dagegen gesagt worden, möchte doch in besondrer Hinsicht auf jene Theorien noch nicht zulänglich zur Prüfung derselben scheinen. Absichtlich aber haben wir diese Prüfung bis an's Ende verschoben, um uns in der eignen Forschung nicht durch ein genaueres Eingehn in fremde Ansichten zu zerstreuen, weil dieß meist störend auf die Untersuchung einwirkt.

Wir beginnen hier mit derjenigen Theorie, welche Maaß in seinem schätzbaren Werke: Versuch über die Gefühle, besonders über die Affekten (Halle und Leipzig, 1811. u. 1812. 2 Theile. 8.) aufgestellt hat. Dieser scharfsinnige Philosoph unterscheidet zuerst objektive und subjektive Empfindungen. Bei jenen, sagt er, wird das Empfundne von der Empfindung unterschieden und als Gegenstand vorgestellt; bei diesen aber wird nichts als Objekt vorgestellt und von der Empfindung selbst unterschieden, sondern bloß ein kürzer oder länger dauernder Zustand des empfindenden Subjekts apperzipirt. — Hier scheint der Verf. Anschauung und Empfindung mit einander zu verwechseln; denn was er objektive Empfindung nennt, ist eben nichts andres als Anschauung, da dieses Wort philosophisch nicht bloß von Gesichtsvorstellungen gebraucht wird, sondern einen viel weitern Umfang hat, so daß man auch

vom Blinden, der einen Körper betastet und dadurch ein Bild von der Gestalt dieses Körpers in sich erzeugt, gar wohl sagen kann, er schaue den Körper an, ob er ihn gleich nicht sieht; und was der Verf. subjektive Empfindung nennt, ist eben nichts andres als Empfindung schlechtweg. Anschauung und Empfindung aber sind nicht so zu unterscheiden, als wenn jene rein objektiv, diese rein subjektiv wäre; wie man aus der Bezeichnungsart des Verf. schließen möchte. Vielmehr ist in allen sinnlichen Vorstellungen etwas Objektives und etwas Subjektives enthalten. Es tritt nur für unser Bewusstsein bald das Objektive bald das Subjektive in jenen Vorstellungen stärker hervor. Auf diesem Uebergewichte allein beruht der Unterschied der vom Verf. sogenannten objektiven und subjektiven Empfindungen, oder richtiger, der Anschauungen und Empfindungen.

Nun meint der Verf. weiter, Gefühle seien nichts andres als subjektive Empfindungen, und da die Empfindungen zu den Vorstellungen gehören, so seien auch die Gefühle mit zu den Vorstellungen zu rechnen; nur seien sie bloß subjektive Vorstellungen, indeß die Erkenntnissempfindungen (ein seltsamer Ausdruck, den der Verf. erst zum Behufe seiner Theorie geschaffen zu haben scheint, ungeachtet unsre Sprache längst den weit bessern Ausdruck Anschauung zur Bezeichnung dieser Art von Vorstellungen hat) zu den objektiven gehören. Sonach sei auch das Gefühlsvermögen als ein Zweig des Vorstellungsvermögens zu betrachten, und zwar sei es eigentlich nichts andres, als der innere und äußere Sinn. Vergl. insonderheit S. 5. und 7. der angeführten Schrift.

In dieser Theorie ist wohl etwas Wahres enthalten; aber sie ist viel zu einseitig, und wird ebendadurch falsch. Wahr ist, daß wir unsre Empfindungen oft Gefühle nennen. Aber daraus folgt nicht, daß alle Gefühle in die Klasse der Empfindungen fallen. Auch Anschauungen, Begriffe und Ideen nehmen oft die Form der Gefühle an und wirken als solche auf unser Gemüth. Ja es fallen nicht einmal alle Gefühle in das Gebiet der Vorstellungen. Unsre Bestrebungen (Begierden, Neigungen, Entschlüsse u. s. w.) kündigen

sich ebenso oft als Gefühle an. Der Verf. widerspricht sich daher selbst, wenn er gleich auf dem Titel seiner Schrift die Affekten für eine besondre Art der Gefühle, in der Schrift selbst aber die Gefühle für bloße Vorstellungen von subjektiver Art erklärt. Ein Affekt ist ja offenbar weit mehr als bloße Vorstellung; in ihm zeigt sich allemal ein sehr lebhaftes Streben des Gemüths, wie sich schon aus der körperlichen Ankündigung des Affektes ergiebt. Bei der bloßen Vorstellung ist Leib und Seele in ruhiger Haltung; beim Affekte hingegen sind Beide in einer bald stärkern bald schwächern Bewegung; weshalb auch die Affekten selbst Gemüthsbewegungen (commotiones animi) heißen. Ebendeswegen verdunkeln und verwirren sich auch gewöhnlich unsre Vorstellungen im Affekte. Die meisten Gefühle gehören daher mehr dem Bestrebungsvermögen als dem Vorstellungsvermögen an. In der Regel aber sind sie als Manifestazionen oder Aeußerungsweisen der theoretischen und praktischen Thätigkeit unsers Gemüths zugleich anzusehn.

Eine ganz andre und bei weitem vorzüglichere Theorie vom Gefühle findet sich in einem Werke, welches nicht sehr beachtet worden zu sein scheint, ungeachtet es diese Beachtung gar sehr verdient, nämlich in den Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Von Christian Weiß. Leipzig 1811. 8. In diesem gehaltvollen Werke werden (S. 32 ff.) zwei Elemente oder Urfaktoren aller geistigen Thätigkeit angenommen. Das eine Element nennt der Verf. den Sinn und betrachtet es als ein Prinzip der Bildung; das andre nennt er den Trieb und betrachtet es als ein Prinzip der Richtung. Jenes, sagt er, sei ein Analogon dessen, was man im Raume oder in der Körperwelt Attraktivkraft nennt, dieses ein Analogon der Expansivkraft. Daher nennt er jene Elemente oder Urfaktoren der geistigen Thätigkeit auch zuweilen selbst Kräfte und zwar Grundkräfte, aus welchen er dann die Hauptthätigkeiten des menschlichen Geistes und die ihnen entsprechenden Hauptvermögen auf folgende Weise konstruirt. Entweder ist bei unsrer geistigen Thätigkeit der Beitrag des Elements der Bildung der stärkere;

es ist ein Uebergewicht des Sinnes in der Handlung der Seele; dann sagen wir, das Vorstellungsvermögen sei thätig. Jedes Vorstellen ist also nichts andres, als eine kombinirte Thätigkeit des Sinnes und des Triebes mit Uebergewicht des erstern. Oder der Beitrag des Elements der Richtung herrscht vor; es ist ein Uebergewicht des Triebes vorhanden; dann nehmen wir das Begehrungsvermögen als wirkend an. Das Begehren der Seele ist also eine kombinirte Thätigkeit des Sinnes und des Triebes mit Uebergewicht des letztern. Oder endlich, Sinn und Trieb haben gleichen Antheil an dem, was in der Seele geschieht; es findet sich ein Gleichgewicht der Elemente in der geistigen Handlung; dann nennt man das in uns Wirkende das Gefühlsvermögen. Diejenigen Handlungen oder Zustände also, welche die Psychologie unter dem Namen der Gefühle befasst, sind gleichfalls eine kombinirte Thätigkeit des Sinnes und Triebes, aber mit obwaltendem Gleichgewichte beider Elemente.

Diese Theorie, die wir durchgängig mit den eignen Worten des Verf. vorgetragen haben, empfiehlt sich beim ersten Anblicke gar sehr durch ihre scheinbare Einfachheit und logische Genauigkeit. Vorstellungen, Begierden und Gefühle, nebst den ihnen entsprechenden Vermögen, würden sich nach dieser Theorie verhalten, wie Thesis, Antithesis und Synthesis. Auch hat der Verf. diese Theorie mit vielem Scharfsinne durch alle Erscheinungen des geistigen Lebens durchzuführen gesucht, so daß man die Konsequenz seines Räsonnements fast überall bewundern muß. Gleichwohl können wir die Theorie selbst nicht für richtig halten.

Abgesehn davon, daß der Verf. die Ausdrücke Sinn und Trieb und Element in einer bis dahin ganz ungewöhnlichen Bedeutung braucht, so wie davon, daß, wenn Sinn und Trieb bloße Elemente unsrer geistigen Thätigkeit sein sollen, durch deren Verknüpfung erst die Hauptvermögen der Seele konstituirt werden, sie nicht füglich auch zugleich Grundkräfte genannt werden können: so scheint es eine ganz willkührliche Begriffsbestimmung zu sein, wenn

der Verf. den Sinn für sich als ein Prinzip der Bildung, und ebenso den Trieb für sich als ein Prinzip der Richtung erklärt. Bildet der Sinn, so muß er doch in dieser Thätigkeit selbst auf etwas gerichtet sein. Die Richtung kann also nicht das Eigenthümliche des Triebes sein. Und ist der Trieb auf etwas gerichtet, so kann er auch bildend darauf einwirken, indem er es verändert, mithin die Form seines Daseins modifizirt; wie denn die Physiologen schon längst sogar von einem besondern Bildungstriebe geredet haben.

Was aber in Bezug auf den vorliegenden Gegenstand der Hauptfehler dieser Theorie scheint, ist ihre Unzulänglichkeit, wiefern sie Theorie der Gefühle und des Gefühlsvermögens sein soll. Wie will der Verf.

1. beweisen, daß beim Gefühle ein wirkliches Gleichgewicht des Sinnes als Elements der Bildung und des Triebes als Elements der Richtung stattfinde? Gesetzt auch, daß in manchen Fällen ein solches Gleichgewicht stattzufinden scheinen möchte: so kann er ja nicht wissen, ob in allen, und ob nicht selbst in jenen Fällen doch auf der einen oder andern Seite ein kleines Uebergewicht stattfinde. Er kann es nicht a priori wissen, weil der Verf. selbst sagt, daß hier nur von dem die Rede sei, was die Erfahrung von den Erscheinungen des geistigen Lebens lehre. Er kann es aber auch nicht a posteriori wissen, weil das Uebergewicht in jenen Fällen so klein sein könnte, daß es nicht in die Augen fiele. Nun nimmt man es zwar beim Abwägen körperlicher Dinge im gemeinen Leben nicht so genau; in der Theorie aber soll man es eben genau nehmen, wie denn schon der Chemiker, wenn er die Elemente zusammengesetzter Körper abwägt, um ihr Verhältniß wissenschaftlich zu bestimmen, nach der größten Genauigkeit strebt und daher die allerfeinsten Werkzeuge braucht, um ja nicht dort ein Gleichgewicht anzunehmen, wo nur ein kleines Uebergewicht stattfindet.

2. könnte, wenn beim Gefühle ein wirkliches Gleichgewicht jener psychischen Elemente stattfände, der daraus hervorgehende Zustand der Seele kein andrer sein, als der einer völligen Gleichgültigkeit oder absoluten Indifferenz — ein Zustand, der, wenn er nur einigermaßen fort-

dauerte, höchst langweilig sein und Ueberdruß erzeugen müsste. Gleichwohl ist die Seele dann, wenn sie in Gefühlen lebt, oft gerade in der höchsten Erregung, und die Gefühlsmenschen wollen ebendarum auch nur in ihren Gefühlen leben, weil ihnen jede anderweite Thätigkeit lange Weile macht und sie gleichsam anekelt. Wie will der Verf. dieß mit seiner Theorie vereinigen?

3. endlich widerspricht sich der Verf. sogar selbst — zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar — wenn er das Gefühl auch als eine Handlung oder Thätigkeit des Gemüths betrachtet und es dennoch aus einem Gleichgewichte jener entgegengesetzten Elemente der Thäthigkeit ableiten will. Da könnt' es ja zu gar keiner Thätigkeit kommen. Der Verf. vergleicht selbst das Element der Bildung (den Sinn) mit der Anziehungskraft, und das Element der Richtung (den Trieb) mit der Abstoßungs- oder Ausdehnungskraft. Setzen wir nun, daß in irgend *einem* Theile des Raumes diese beiden Kräfte in einem völligen Gleichgewichte ständen: so könnt' es zu keiner Bewegung kommen. Denn sie würden sich zu einander verhalten wie zwei gleiche entgegengesetzte Größen, wie + 4 und — 4, welche kombinirt sich gegenseitig aufheben und daher vom Mathematiker = o gesetzt werden. Daher wird auch der Verf. die Gefühle der Liebe, des Hasses, der Rache u. s. w., überhaupt alle Gefühle, die sich als stärkere Gemüthsbewegungen ankündigen und deshalb in die Klasse der Affekten und Leidenschaften fallen, aus seiner Theorie nun und nimmermehr befriedigend erklären können; weil dabei ein lebhaftes Streben, ein kräftiges Begehren oder Verabscheuen, mithin ein starkes Uebergewicht des Triebes stattfindet. Dem Verf. würde sonach kein andrer Ausweg übrig bleiben, als daß er sagte: „Dieß sind nach meiner Theorie keine Gefühle.“ Dann hätt' er aber den allgemeinen Sprachgebrauch gegen sich, und er setzte dadurch sich selbst in den Verdacht, daß er von willkürlichen Begriffsbestimmungen ausgegangen sei und hernach, weil das, was wir Alle Gefühl nennen, sich nicht darunter fügen wollte, den Kreis der Gefühle beliebig beschränkt habe.

Fällt nun des Verfassers Theorie vom Gefühle, so fällt mit ihr auch seine Ansicht vom Gefühlsvermögen, als einem dritten, den beiden andern, wie er sagt, koordinirten Vermögen. Er schwankt aber auch selbst in dieser Anordnung oder in der Stellung, welche er dem Gefühlsvermögen in Bezug auf die beiden andern Vermögen geben soll. Denn nach dem Vorigen wär' es das dritte und letzte, oder genauer zu reden, das mittlere, weil das Gleichgewicht allemal in der Mitte zwischen dem beiderseitigen Uebergewichte steht, weshalb er auch S. 55. sagt, man könne das Verhältniß des Gleichgewichts der Elemente beim Gefühle auch die Indifferenz der Elemente nennen. Hinterher aber schickt er im zweiten Abschnitte seines Werkes (S. 77 ff.) die Theorie des Gefühlsvermögens den Theorien der beiden andern Vermögen voraus, weil er (und mit Recht) das Gefühl als das Erste oder Ursprüngliche im Menschen betrachtet. Sonach wär' aber auch das Gefühlsvermögen weder das dritte, noch das mittlere, sondern das erste Vermögen; was wir jedoch nur in dem oben bereits angedeuteten Sinne zugeben könnten, nämlich so, daß die beiden andern Vermögen dem ersten nicht koordinirt, sondern in aufsteigender Progression subordinirt würden, nach folgendem Schema:

I. Gefühlsvermögen.

II. Vorstellungsvermögen, als	III. Bestrebungsvermögen. als
a. Sinn,	a. Trieb,
b. Verstand,	b. Wille,
c. theoretische	c. praktische

Vernunft.

Wenn man auch den beiden so eben erwognen Theorien seinen Beifall nicht geben kann, so muß man doch deren Urhebern die Gerechtigkeit widerfahren lassen, einzugestehn, daß sie dieselben auf eine verständliche Weise dargestellt haben. Sie wussten, was sie sagen wollten. Und das ist bei einem philosophischen Schriftsteller schon ein großes Verdienst, um

so größer, je seltner es bei unsern deutschen Philosophen angetroffen wird. Von andern Gefühlstheorien, soweit sie mir bekannt geworden, kann ich nicht dasselbe rühmen. Ich verstehe sie nicht und kann sie daher auch weder darlegen noch prüfen. So ist es mir z. B. nicht klar geworden, was Hr. Gerlach, der in seinem Grundriß der Fundamentaphilosophie (Halle, 1816. 8.) ausdrücklich vom Gefühlsvermögen handelt, unter dem Gefühle und dem Gefühlsvermögen eigentlich verstehe. Denn ob er gleich den spezialen Theil seiner Fundamentalphilosophie in vier Abschnitte dergestalt zerlegt, daß er im ersten von den Prinzipien des Vorstellungsvermögens, im zweiten von den Prinzipien des Gefühlsvermögens, im dritten von den Prinzipien des Bestrebungsvermögens, und im vierten von dem ursprünglichen Verhältnisse der geistigen Vermögen des Menschen handelt: so muß der Leser doch sogar darüber in Zweifel bleiben, ob der Verf. das Gefühlsvermögen, das er nach diesen Ueberschriften in die Mitte zwischen Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen stellt, auch wirklich für eine Kraft oder ein Vermögen des menschlichen Geistes halte oder nicht. Nachdem nämlich der Verf. §. 76. bemerkt hat, daß das Fühlen eine innere, subjektive, und deshalb im Allgemeinen schwer bestimmbare Thatsache sei — §. 77. daß das Gefühl in dem Leben des Geistes das Erste und das Letzte sei — §. 78. daß es die unmittelbare Ankündigung des momentanen Zustandes der geistigen Lebensthätigkeit sei, und daher die Sphäre des Fühlens in dem unmittelbaren Selbbewufstsein liege — nachdem er endlich zur Bestätigung des eben Gesagten §. 79. und 80. verschiedne Momente des geistigen Lebens aufgezählt hat, wo das unmittelbare Selbbewufstsein als ein Fühlen erscheine — so fährt er §. 81. in folgender Weise fort: „Das Gefühlsvermögen ist daher keine beson„dre Kraft des Geistes, insofern wir unter Kraft das ab„solute Prinzip einer Thätigkeit verstehn; sondern es ist viel„mehr die Eigenschaft des Geistes, seiner selbst und sei„nes Zustandes bei seiner Thätigkeit unmittelbar inne zu wer-

„den, und gehört auch deshalb dem Triebe ebenso gut „an, als der Vorstellungskraft. Ob wir aber gleich „dem Gefühlsvermögen unter den Grundkräften der Seele „keine Rolle anweisen können: so ist es doch eine ur„sprüngliche Eigenschaft des Geistes, die gerade et„was ganz Wesentliches der geistigen Kraft aus„macht, und als der Erklärungsgrund so wichtiger Phäno„mene in dem geistigen Leben ein besondres Vermögen „genannt werden kann."

Es ist mir leider nicht möglich gewesen, aus dieser dunklen, bald setzenden, bald aufhebenden, Rede die eigentliche Theorie des Verf. herauszufinden. Und ebenso ist mir's mit andern Theorien dieser Art ergangen. Die Schuld davon mag wohl zum Theil in meiner eignen Unfähigkeit, zum Theil aber auch in dem Gegenstande liegen, über dessen Dunkelheit und Schwierigkeit fast Alle geklagt haben, welche eine Art von Gefühlstheorie geben wollten. Indessen ist und bleibt es doch die Pflicht jedes wissenschaftlichen Schriftstellers, bevor er schreibt, sich seine Gedanken selbst so klar und deutlich zu machen, daß er sie auch klar und deutlich, mithin für jeden im Denken nicht ganz Ungeübten verständlich, aussprechen könne. Man verliert zwar dadurch auf der einen Seite einen doppelten Vortheil. Erstlich vermuthen dann die Leser hinter den Worten nicht mehr, als eigentlich dahinter steckt; denn viele Leser sind in der That so gutmüthig, zu meinen, wo Dunkelheit sei, da sei auch Tiefe, ohne zu bedenken, daß ein Fluß nicht tief, sondern nur trübe zu sein braucht, um seinen Boden unsern Blicken zu entziehn, und daß der Himmel nicht, wenn er mit Wolken bedeckt, sondern wenn er ganz hell ist, uns seine unendliche Tiefe zur Anschauung bietet. Sodann kann man sich auch beim Angriff auf den Gehalt einer wissenschaftlichen Darstellung, wenn der Gedanke offen daliegt, nicht mehr mit der bequemen Ausflucht decken, daß uns der Gegner nicht verstanden habe, sondern man ist genöthigt, ihm Rede zu stehn und auf dessen Gegengründe sich einzulassen, wenn man sich vertheidigen will.

Allein jener doppelte Vortheil ist am Ende doch nur scheinbar, und verschwindet ganz gegen den wirklichen Nach-

theil, der mit jeder unverständlichen Darstellunsart verknüpft ist. Ein Schriftsteller, der sich selbst und das Publikum achtet, wird daher auch gern freiwillig auf jenen Vortheil verzichten. Denn man spricht und schreibt ja doch eigentlich, um verstanden zu werden und ebendadurch die Erkenntniß der Wahrheit zu befördern. Dunkle Reden und Schriften aber belehren nicht; sie erzeugen nur Misverständnisse, und Misverständnisse erregen viel unnütze Streitigkeiten, Logomachien, bei denen nichts weiter herauskommt, als daß die Gemüther sich recht tüchtig erbittert haben. Immerhin mag also Heraklit der Dunkle ein tiefer Denker gewesen sein! Er war es gewiß nicht wegen, sondern nur ungeachtet seiner Dunkelheit. Und auf jeden Fall wär' es für ihn selbst und die Nachwelt besser gewesen, wenn er nicht dunkel gedacht und geschrieben hätte. Wir wüßten dann gewiß mehr von seiner Philosophie; und wahrscheinlich hätte sich auch mehr von seinen Schriften erhalten, als ein paar unbedeutende Bruchstücke.

Ist aber der Gegenstand einer wissenschaftlichen Darstellung gleichsam von Hause aus dunkel und ebendarum schwierig, wie dieß alle Anthropologen und Philosophen vom Gefühle behaupten: so ist es gerade doppelte Pflicht des Schriftstellers, nach einem möglichst klaren Ausdrucke seiner Gedanken zu streben. Denn er will ja eben den dunklen Gegenstand klar machen und so die Schwierigkeiten entfernen, die der genauern Erkenntniß desselben entgegenstehn. Möchten daher doch Alle, welche nicht bloß in Gefühlen leben oder sie bei Andern erregen, sondern über ihre Gefühle bei sich selbst in's Klare kommen und auch Andern dazu behülflich sein wollen, beherzigen, was Cicero von dem so eben genannten Dunkelphilosophen sagt: Wer nicht verstanden sein will, verdient auch nicht gelesen zu werden!

Zusatz.

Nachdem diese Schrift größtentheils abgedruckt war, erhielt ich ein ganz neuerlich erschienenes Buch unter dem Titel: Neue Darstellung der philosophischen Religionslehre, versucht von M. Adolph Christian Kretzschmar, Privatdozenten der Philosophie an der Universität Leipzig (späterhin Prediger in Frankenberg). Leipzig, 1823. 8. In diesem Buche findet sich auch als eine Art von Einleitung oder Vorbereitung zur reinen Religionslehre eine Theorie von den geistigen Kräften des Menschen, welche wegen ihrer Abweichung von der gewöhnlichen Ansicht die Aufmerksamkeit der Philosophen allerdings verdient.

Der Verfasser unterscheidet nämlich ein Urleben und ein Grundleben des Geistes oder des Selbst, wie er es nennt; und demzufolge auch Urkräfte und Grundkräfte desselben. Als Urkräfte betrachtet er die Entfaltungskraft und die Bewusstkraft, als Grundkräfte aber die Anschauungskraft, die Denkkraft, den Willen und die Vollendungskraft.

Die Gründe, mit welchen der Verf. diese Ansicht von den geistigen Kräften zu unterstützen sucht, können hier weder dargelegt noch geprüft werden, da sie mit unsrem Hauptgegenstande in keiner nähern Berührung stehn. Wohl aber gehört hieher dasjenige, was der Verf. in Bezug auf das Gefühl sagt, um sich darüber zu rechtfertigen, daß er keine besondre Gefühlskraft annehme.

Er sagt nämlich (§. 18. S. 48.) in dieser Beziehung Folgendes: „Das Gefühl kann den Grundkräften keines„wegs beigezählt werden. Denn es ist keine eigne Kraft, „sondern ein niederer Grad (Potenz) der Thätigkeit „der Ur- und Grundkräfte. Insonderheit spricht es „sich in der Denkkraft aus und zwar als ein niederer „Grad der Thätigkeit derselben; was schon der „Umstand bestätigt, daß Personen, welche zeither am wenig„sten geurtheilt haben oder auch in ihrer Lage urthei„len konnten, z. B. junge Menschen, Frauen, gemeine

„Leute, gerade am meisten zu fühlen pflegen. Der Verlauf der Jahre, insonderheit aber gehörige Beschäftigung „mit der Wissenschaft, hat schon oft das Fühlen mehr oder „weniger ausgetrieben. Denn je älter man wurde, je zweckmäßiger man die Wissenschaft betrieb, desto mehr hat man „geurtheilt, mithin die Thätigkeit der Denkkraft auf die „höhere Stufe gestellt. Das Urtheilen verlangt Zeit „und günstige Lagen, und so hat auch das Fühlen seine „Zeit und seinen Bezirk. Allein ganz tritt es nicht zurück. „Denn wessen Denkkraft ist überall Urtheilskraft? „d. h. wessen Denkkraft kann mit der Zergliederung „aller Begriffe fertig werden, und ist immer gleich genau „geschäftig? Und so gab es unter den ältern griechischen „Philosophen und unter den Scholastikern ebensowohl fühlende Personen als unter den Neuplatonikern; obgleich ein „Unterschied stattfand hinsichtlich der Beschaffenheit und des „Umfangs des Gefühls und der Fühlenden. Warum ist aber „von jenen nicht soviel und so ausgebreitet gefühlt worden? „Weil sie ihre philosophischen Begriffe großentheils erst selbst „bei reifer Denkkraft, so daß diese gleich als Urtheilskraft hinterher war, gemacht hatten."

Es liegt in diesen Worten unstreitig viel Wahres; aber die dadurch angedeutete Theorie vom Gefühle ist doch nicht ausreichend und befriedigend. Der Verf. sagt zwar anfangs, das Gefühl sei ein niederer Grad der Thätigkeit der Ur- und Grundkräfte; er weist dieß jedoch nicht nach, indem er auch nicht ein einziges bestimmtes Gefühl aus jener Thätigkeit ableitet und dadurch dessen Dasein im Gemüth erklärt. Ein Satz, der nur so hingeworfen, aber gar nicht begründet ist, hat keinen wissenschaftlichen Gehalt und Werth. Er ist nur ein mehr oder minder glücklicher Einfall, dergleichen man gar viele haben kann.

Sodann beschränkt der Verf. jenen allgemeinen Satz hinterher wieder, indem er nur auf die Denkkraft reflektirt, gleichsam als wären es bloß die Gedanken des menschlichen Geistes, die zuweilen die Gefühlsform annehmen. Und doch können nicht nur alle Arten von Vorstellungen oder theoretischen Thätigkeiten, sondern auch alle Arten von Be-

strebungen oder praktischen Thätigkeiten jene Gestalt annehmen; wie das Wahrheitsgefühl, das moralische und religiose Gefühl, das Ehrgefühl, die Gefühle der Liebe und des Hasses u. s. w. beweisen. Daß der Verf. dieß übersah, muß um so mehr befremden, da die Religionslehre, mit deren Bearbeitung er sich eben beschäftigte, ihn wenigstens an die mit der Religion zusammenhangenden Gefühle hätte erinnern sollen.

Endlich ist dem Verf. auch nicht einmal das Verhältniß recht klar geworden, in welchem die Aeußerungen der Denkkraft zum Gefühle stehn. Der Verf. scheint nämlich zu glauben, daß unsre Gedanken nur so lange in der Gefühlsform beharren, als sie nicht, mit einander verknüpft, die Urtheilsform angenommen haben. Denn er meint, je weniger man urtheile, desto mehr fühle man, und je mehr man urtheile, desto weniger fühle man. Urtheile und Gefühle müssten sonach in umgekehrtem Verhältnisse stehn. Dem widerstreitet aber schon der Umstand, daß wir unsre Gefühle selbst in der Urtheilsform aussprechen können, ohne sie dadurch aufzuheben. Sonst müssten Liebende aufhören, sich zu lieben, sobald sie einander ihre Gefühle gestanden, ihre Liebe erklärt hätten. Das assertorische Urtheil: Ich liebe dich, oder das problematische: Liebst du mich? — denn jede Frage ist ihrem logischen Wesen nach ein problematisches Urtheil — wäre dann gleichsam das Grab der Liebe. Das ist aber keineswegs der Fall, wenigstens nicht immer. Denn die Liebeserklärungen können das Gefühl ebensowohl steigern als mindern, je nachdem die Umstände und die Personen sind.

So ist es auch mit dem religiosen Gefühle, wiefern es sich in der Andacht kundgiebt. Wer betet oder singt, spricht seine Andacht in einer Menge von Urtheilen aus, und es können dieß sogar Mehre zugleich thun, wenn sie als versammelte Gemeine ihr Herz zu Gott erheben und so ihre Andacht in demselben Gebete oder Gesange laut werden lassen. Dieß kann die Andacht wohl mindern, besonders wenn es lange dauert und wenn das Gebet oder der Gesang, als ein von außen dargebotenes Belebungsmittel der Andacht, nicht kräftig genug ist, das religiose Gefühl anzuregen und

höher zu stimmen. Aber es kann auch der entgegengesetzte Fall eintreten. Das Gebet oder der Gesang kann auch jenes Gefühl bis zur höchsten Begeisterung steigern, so daß der Mensch Gott Leib und Leben zum Opfer darzubringen bereit, daß er gleichsam der Erde entrückt und zum Himmel erhoben wird.

Eine genauere Beobachtung unsrer selbst lehrt demnach, daß jede geistige Thätigkeit, von der sinnlichsten bis zur übersinnlichsten, die Gefühlsform annehmen kann, daß nicht bloß vereinzelte Gedanken oder Begriffe, sondern auch Urtheile und Schlüsse, als verknüpfte Gedanken, und ebenso unsre Neigungen und Wünsche, unsre Entschlüsse und Entwürfe, überhaupt alles, was in uns als Aeußerung unserer Kraft lebt, in jener Gestalt erscheinen kann, so lange wir uns desselben nicht als einer bestimmten Vorstellung oder Bestrebung mit Klarheit bewusst sind. Man kann daher wohl das Gefühl, von der einen Seite betrachtet, einen niedern Grad unsrer Geistesthätigkeit nennen. Es kann aber auch das Gefühl, von einer andern Seite betrachtet, etwas sehr Hohes und Ehrwürdiges sein. Jedes allgemeine Urtheil hierüber, es sei verwerfend oder lobpreisend, ist daher auf gleiche Weise unstatthaft. Vielmehr wird man immer erst die Quelle und den Gehalt der Gefühle im Einzeln genauer erforschen müssen, bevor man sich für befugt halten kann, ihren wahren Werth oder Unwerth zu bestimmen und demzufolge auch jedem Gefühle die ihm gebürende Stelle in dem Gesammtkreise unsrer Geistesthätigkeit anzuweisen. *)

*) Was ich voraussahe, ist geschehn. Meine Gefühlstheorie ist häufig bestritten worden, nicht nur beiläufig in andern Schriften, sondern auch in besondern Schriften, die hauptsächlich dazu bestimmt waren, die meinige zu widerlegen. Nun halt' ich sie zwar nicht für widerlegt, weil die Gegner von einer falschen Voraussetzung ausgingen, als hätt' ich nämlich die Gefühle verächtlich machen, wo nicht gar verleugnen wollen. Allein ich halt' es doch für Pflicht, auf jene Gegenschriften zu verweisen, damit Andre, welche die Sache interessirt, sie mit dieser Schrift vergleichen können. Jene führen nämlich folgende Titel: Ueber das Gefühlsvermögen. Von Heinr. Ferd. Richter. Leipz. 1824. 8. und: Die Gefühlslehre. Von Andr. Neubig. Bair. 1829. 8. — Später hat auch Frdr. Francke eine besondre Theorie des Gefühls in der Schrift aufgestellt: Das selbständige und reine Leben des Gefühls als des Geistes ursprünglichen Urtheils. Leipz. 1838. 8.

XIII.

Der neue Pythagoras.

Oder

Geschichte eines dreimal gebornen Erdenbürgers.

Nebst einem philosophischen Glaubensbekenntniß

über Seelenwanderung und Unsterblichkeit.

(Erschien zuerst: Leipzig, 1836. 12.)

Vorwort zur ersten Auflage. *)

Der Verfasser dieser Schrift hat sich bisher, wie der Herausgeber, vorzugsweise mit Philosophie beschäftigt. Er meint aber, die Philosophie sei jetzt außer Kurs gekommen, sintemal die Herren Philosophen durch ihre vielen neuen Systeme (will sagen Hypothesen) und durch ihre endlosen Zänkereien darüber, durch ihre abgeschmackte Verhöhnung des gesunden Menschenverstandes und durch ihre dunklen Phrasen, die sie kaum selbst verstehn, sich und ihre Wissenschaft um allen Kredit beim Publikum gebracht hätten. Er habe daher die Philosophie aufgegeben und sich lieber auf die Geschichte gelegt, die doch noch in Ehren gehalten werde. Es sei dieß aber sein erster Versuch in der Geschichtschreibung. Er wolle daher nicht selbst damit hervortreten, sondern ich möchte an seinem geschichtlichen Erstlingsversuche Vaters Stelle vertreten, d. h. ihn herausgeben und bevorworten.

Was nun zuvörderst des Verf. Meinung über die Philosophie betrifft, so kann ich damit nicht völlig einstimmen. Wahr ist es wohl, daß die neuesten Philosophen alles Mögliche gethan, ihre Wissenschaft dem Publikum zu verleiden, und daß man daher jedes neue philosophische Werk mit einer Art von Mistrauen in die Hand nimmt, weil man darin nur eine neue Variazion des alten Absolutismus, der doch in der Wissenschaft so wenig als im Leben taugt, zu finden fürchtet. Allein das ist nur eine Durchgangs-Periode, die, wie nicht undeutliche Zeichen zu erkennen geben, sich bald verlaufen haben wird. Die Philosophie wird dann auch wieder zu Ehren kommen und den Fleiß dessen, der sich ernstlich (nicht aus bloßer Neugier oder Modesucht) mit ihr beschäftigt, zu seiner Befriedigung belohnen. Darum halt' ich es für Unrecht, aus einer Art von Verzweiflung das Studium der Philosophie aufzugeben, um anstatt desselben das Studium der Geschichte zu ergreifen, ob es gleich natürlich Jedem frei stehen muß, sich dem einen oder dem andern Studium hinzugeben, je nachdem ihn sein Genius treibt.

Was aber zweitens des Verf. geschichtlichen Erstling betrifft: so will es mich bedünken, als habe der Verf. seiner Phantasie etwas zu sehr den Zügel schießen lassen, indem er bei der Ausarbeitung einen alten Mythos von Pythagoras zur Einkleidung benutzte. Freilich liebt man heutzutage die reine, wahrhafte, thatsachliche Geschichte auch nicht

*) Wenn in diesem Vorworte Verfasser und Herausgeber als zwei verschiedne Personen auftreten: so bedarf es jetzt wohl kaum der Erklärung, daß Beide identisch waren. N. A.

mehr recht von Herzen. Die Meisten finden sie allzu prosaisch und verlangen daher eine poetisch ausgeschmückte Geschichte; wie die Alten ihre Geschichte rhetorisch ausschmückten, indem sie den handelnden Personen lange Reden in den Mund legten, an welche diese vielleicht nimmer gedacht hatten. Darum hat selbst Göthe seine eigne Biographie nicht als reine Wahrheit, sondern nur als Wahrheit und Dichtung dem Publikum geboten; und das Publikum hat sich dieß sehr gern gefallen lassen. So scheint mir auch der Verf. in der Darstellung von Begebenheiten, die er wohl an sich selbst und an Andern erlebt haben mag, dem Zeitgeschmacke zu sehr gehuldigt zu haben. Ich würde daher seine Darstellung nicht eine Geschichte, sondern vielmehr eine novellistische Trilogie nennen. Nur wolle man Trilogie nicht etwa spöttisch durch Dreilüge übersetzen. Ich wollte durch diese Benennung nur andeuten, daß der Verf. selbst wohl nicht die Absicht gehabt habe, wirkliche Geschichte zu schreiben, sondern nur mit Hülfe eines alten Mythos eine dreifache Biographie oder Charakteristik in Eins zu verschmelzen. Denn er lässt seinen neuen Pythagoras zuerst als Zwerg und Hofnarr, dann als Riese und Kriegsmann, endlich als Politiker und Pädagog auftreten, in welcher Eigenschaft auch der alte Pythagoras während seiner letzten Erscheinung auf Erden — freilich in andrer Art und mit andrem Erfolge — wirkte. Eine solche Benutzung jenes Mythos ist mir noch nicht vorgekommen, scheint also wenigstens das Verdienst der Neuheit zu haben, das man jetzt so hoch — höher noch als das der Wahrheit — anschlägt. Das verehrte Publikum mag nun zusehn, ob es diese neue Darstellungsweise neben so vielen andern, die bereits mit mehr oder weniger Glücke versucht worden, dulden wolle.

Noch soll ich im Namen des Verf. erklären, daß er diese Erzählungen während eines äußern Leidens komponirte, das ihn von allem geselligen Vergnügen ausschloß, ohne doch seine innere Kraft zu lähmen. Er wollte also dadurch zuvörderst seinen eignen Geist erheitern. Brächte die Erzählung gleiche Wirkung auf andre Geister hervor, würde er sich glücklich schätzen. Fänden sich aber doch hin und wieder noch Spuren von Melancholie, so bittet er um gütige Nachsicht. — Wegen des Anhangs ist nichts weiter zu sagen, als daß er eigentlich die Hauptsache ist, welcher die Erzählung gleichsam nur zur Folie dienen sollte.

Einleitung.

Wenn vielleicht ein ungläubiger Thomas unter meinen verehrten Lesern — denn die schönen Leserinnen sind nie ungläubig — die nachfolgende Geschichte für eine bloße Fabel erklären sollte, weil ja kein Mensch mehr als einmal auf dieser sublunarischen Welt geboren werden könne: so verweis' ich ihn auf den alten Pythagoras, den berühmten Erfinder oder wenigstens Bekräftiger und Verbreiter der uralten Lehre von der Metempsychose oder Seelenwanderung. Denn bevor dieser Mann um das Jahr 600 vor Chr. auf der Insel Samos geboren wurde und nun unter jenem Namen so lange in der Welt herumreiste, bis er nach dem schönen Italien kam und sich daselbst häuslich niederließ, um eine Philosophenschule oder, wie Andre sagen, einen politischen Bund zu stiften, der ihm und Vielen seiner Anhänger das Leben kostete, weil man nichts von ihren politischen Reformen wissen wollte: da war er schon mehr als einmal in der Welt gewesen und hatte als Aethalides den Argonautenzug, als Euphorbos aber den trojanischen Krieg mitgemacht. Letzteres bewies er sogar recht handgreiflich dadurch, daß er in einem Tempel zu Argos, wo viele Schilde alter Helden als Weihgeschenke an der Wand hingen, augenblicklich den Schild wieder erkannte, den er einst in den Kämpfen vor Troja getragen hatte, wo ihn der über den Verlust seiner schönen, obwohl nicht getreuen, Helena ergrimmte Menelaos erschlug. Denn als man den von ihm bezeichneten Schild herabnahm, fand man die Inschrift darauf: „Der Pallas Athene

„weiht Menelaos diesen Schild von Euphorbos.“ Was brauchen wir weiter Zeugniß? *)

So bin denn auch ich mehr als einmal in der Welt gewesen und kann mich daher mit vollem Rechte einen neuen Pythagoras nennen, ungeachtet ich bis jetzt noch nicht den Ruhm des alten erlangt habe. Das ist aber sehr natürlich. Denn dieser war schon fünfmal geboren worden, wie die Alten versichern. Sie erzählen nämlich, daß dieselbe Seele, welche in Aethalides und Euphorbos gewohnt, nachher den Philosophen Hermotimos von Klazomenä und den Fischer Pyrrhos von Delos belebt habe, aus dem Letztern aber in den Leib des Pythagoras gewandert sei. Da konnte also dieser in der Welt weit mehr erfahren und lernen, als ich, der ich erst dreimal geboren bin. Wer weiß aber, ob ich nicht auch fünfmal oder noch öfter werde geboren und dann auch ebenso berühmt oder noch berühmter werden, als Jener? Sollte dieß der Fall sein, so werd' ich auch nicht unterlassen, meine Lebensgeschichte fortzusetzen. Und diese Fortsetzung wird dann gewiß viel interessanter werden, als der vorliegende Anfang. Denn ich habe eine Ahnung, daß künftig noch einmal ein sehr großer Mann aus mir werden wird, sei es als Gelehrter, oder als Künstler, oder als Held, oder als Fürst, oder gar als Papst. Ich will daher jetzt auch nicht alles erzählen, was mir in der Welt begegnet ist oder was ich selbst gethan habe. Denn nur von sehr großen Leuten interessirt alles, wären es auch sehr große Kleinigkeiten. Also nur eine Auswahl von meinen Begegnissen oder Thaten will ich vor der Hand zum Besten geben. Ich verspreche aber meinen verehrten Lesern und Leserinnen heilig, daß sie alles haarklein erfahren sollen, bin ich nur erst recht groß geworden.

Wie ich übrigens zu dem fremdartigen Namen Kantharos **) gekommen, werden die, welche griechisch verstehn, vielleicht von selbst errathen. Denn das griechische Wort

*) Die gelehrten Leser mögen vergleichen Diog. Laert. VIII, 4. 5. Max. Tyr. XVI, 2. Ovid. metam. XV, 158 ss. Hor. od. I. 28. 10 ss.

**) So nannte sich nämlich der Verf. in der 1. Aufl. dieser Schrift.

$\kappa\alpha\nu\vartheta\alpha\rho o\varsigma$ bedeutet nicht nur ein Trinkgeschirr, sondern auch einen Käfer und einen Meerfisch, kann also recht gut einen Menschen bezeichnen, der unter drei verschiednen Gestalten über die Erde gegangen.

Erste Geburt.

Wie es mit dieser zuging, weiß ich nicht. Aber das weiß ich, daß ich zu einer unglücklichen Stunde das erste Mal in's Leben trat. Ich kam früher, als ich fertig war. Daher war ich klein und dürftig, und überdieß grundhässlich. Der Kopf war verhältnissmäßig zu dick, die Ohren zu lang, die Nase zu klein, der Mund zu breit, und die Augen standen nicht einmal in gerader Linie; denn das rechte stand zu hoch und das linke zu tief. Auch der übrige Körper war schlecht bestellt. Die Hände reichten fast bis zu den Fußsohlen herab, und die Füße zeigten schon ebenso, wie der Rücken, eine offenbare Anlage zum Krummwerden. Kurz, die Natur hatte mich sehr stiefmütterlich behandelt.

Meine Eltern, ein paar ehrliche Landleute, suchten zwar nachzuhelfen, so gut sie konnten. Aber was vermag menschliche Kunst, wo die Natur widerstrebt! Ich blieb klein und dürftig; meine Füße und mein Rücken wurden nicht gerader, sondern immer krümmer. Ja es erhob sich am Ende ein recht ansehnlicher Höcker auf meinen Schultern. Mit einem Worte, ich war ein kompleter Zwerg von 2 Fuß und 9 Zoll.

Aber bedaure mich darum nicht, lieber Leser! Denn ebendas, was Dir so schrecklich vorkommen mag, machte späterhin mein Glück. Und trotz meiner Hässlichkeit ward ich doch so liebenswürdig, daß alle Welt das kleine Kerlchen (so nannte man mich statt Karlchen) liebkoste. Freilich wird Mancher vermuthen, es sei nur aus Mitleid geschehn. Aber das kümmerte mich nicht. Die Wirkung war doch für mich dieselbe. Denn meine Eltern, obwohl nicht

reich, aber auch nicht ungebildet, suchten mich nun geistig um so besser auszustatten, je schlechter ich körperlich ausgestattet war, und fanden bei diesem löblichen Streben von Seiten aller Freunde und Verwandten, auch höherer Personen, reichliche Unterstützung.

Der Besitzer des Ritterguts in meinem Geburtsorte, ein wackerer Landedelmann, und seine ebenso würdige Gemahlin, nahmen sich meiner mit besondrer Zuneigung an. Sie hielten ihren Kindern einen tüchtigen Hauslehrer und erlaubten, da sie einiges Talent an mir zu bemerken glaubten, daß ich an dem Unterrichte Theil nehmen durfte. Lesen, Schreiben und Rechnen, deutsche und lateinische Sprache, Moral und Religion, Geschichte und Geographie waren, wie gewöhnlich, die Hauptgegenstände desselben. Außerdem gab es eine französische Gouvernante im Hause, von der Junker und Fräulein ohne Unterschied französisch lernten. Natürlich lernt' ich dasselbe auch mit plappern; was sich in meinem breiten Munde sehr possirlich ausnehmen mochte. Denn ich merkte, daß die Herrschaften mehr als gewöhnlich über mich lachten, wenn ich mit ihnen so sans façon parlirte. Das machte ihnen aber eben Spaß, und mir auch. Denn sie behielten mich nun öfter bei sich und erlaubten mir sogar oft, an ihrer Tafel mit zu speisen, um über den kleinen lutin français, wie sie mich nannten, zu lachen.

Als ich in diesen recht angenehmen Verhältnissen bis zum achtzehnten Jahre herangewachsen oder vielmehr nicht herangewachsen war — denn ich blieb nach wie vor ein Zwerg — kam einst ein vornehmer Herr aus der Residenz mit seiner Familie nach unsrem Dorfe, um die mit ihm verwandte Familie des Landedelmanns zu besuchen. Dieser Herr war ein geheimer Rath des Fürsten, nicht dem Worte nach, sondern in der That. Er war der innigste Vertraute, der erste Minister, ob er gleich nur den Titel eines Kammerherrn führte. Aber ebendieser Titel und die besondre Gunst des Fürsten verschafften ihm nähern Zutritt und stärkern Einfluß, als wenn er eine Exzellenz gewesen wäre.

Kaum hatte mich dieser Hofmann erblickt und ein paar Worte mit mir gesprochen, so sagte er zu seinem alten Kriegs-

kameraden: „Höre, Brüderchen, das Kerlchen musst du mir „ablassen! Mein Allergnädigster ist ein großer Liebhaber von „solchen Kreaturen. Zwar hat er schon deren zwei an sei„nem Hofe. Allein das sind dumme und boshafte Bestien. „Dein Zwerg hingegen scheint mir nicht nur klüger, sondern „auch gutmüthiger zu sein. Ein ganz besondrer Vorzug „desselben aber ist seine brillante Hässlichkeit. Darin über„trifft er Jene bei weitem, und darum wird er meinem Aller„gnädigsten extraordinairement gefallen. Denn das ist sein „haut goût.“

Ich fühlte mich durch dieses Lob auch extraordinairement geschmeichelt und dankte meinem Gott im Stillen, daß er mich so hässlich geschaffen. Denn ich hatte schon von dem Glanze und den Festen des fürstlichen Hofes so viel gehört, daß die so plötzlich wider alles Erwarten eröffnete Aussicht, ein integrirender Theil dieses Hofstaats zu werden, meinem Ehrgeize — und warum sollte nicht auch ein Zwerg nach Ehre geizen? — nicht wenig zusagte. Ich machte daher ein etwas langes Gesicht, das meinem dicken Kopfe eine sehr wunderliche Physiognomie geben musste, als ich vernahm, daß mein bisheriger Patron Einwendungen gegen meine Promozion machte und in dieselben sogar die gnädige Frau und sämmtliche Kinder einstimmten. Allein der gewandte Hofmann ließ sich nicht abschrecken. Er wurde so dringend in seinen Vorstellungen und wusste so geschickt den Gedanken einzuflechten, wie hoch sein Allergnädigster dieses Geschenk eines Prachtstücks der Zwergschaft aufnehmen, wie er es sogar durch schnellere Beförderung der Herren Söhne des Gebers, sei's im Zivil oder im Militär, vergelten würde, daß der alte Herr endlich nachgab und sich mit der Frage an mich wandte: „Nun Kerlchen, was meinst du? Willst du „mit dem Herrn da nach Hofe ziehn?“

Man kann indeß wohl denken, daß ich nicht sogleich mit einem Ja herausplatzte. Ich sahe vielmehr nachdenklich bald den Einen bald den Andern an. Denn ich fühlte, daß ich meinen bisherigen Gönner und dessen ganze Familie durch schnöden Undank für so viele genossene Wohlthaten beleidigen würde, wenn ich mich auf der Stelle zum Mitgehn bereit

erklärte. Da half mir aber die gnädige Frau, deren Mutterherz von der Aussicht auf schnellere Beförderung ihrer lieben Söhne nicht wenig erfreut war, aus der Klemme; wie denn die Weiber in solchen Dingen immer die besten Vermittlerinnen sind. „Nicht wahr Kerlchen" — sagte sie zu mir — „es thut dir wehe, uns und deine lieben Eltern „zu verlassen? Aber geh nur in Gottes Namen mit! Der „Herr ist gut, der dich mitnehmen will. Er wird schon für „dein Bestes sorgen. Und weit ist die Residenz auch nicht. „Da kannst du uns leicht besuchen, wenn du einmal Heim„weh bekommst."

Ich stürzte mich zu ihren Füßen und küsste ihr schluchzend die Hände. Die andern Kinder weinten auch mit. Und selbst die gnädige Frau hatte Thränen im Auge, als sie mich aufhob und mir, ihren Segen spendend, die Stirn küsste. „Nun geh nach Hause" — sagte sie weiter — „und frage deine Eltern! Denn ohne deren Einwilligung „darfst du nicht fortgehn." Sogleich sprang ich zur Thür' hinaus, und lief, als wenn mir der Kopf brennte, nach dem nicht weit vom Edelhof entlegnen Wohnhause meiner Eltern.

Hier gab es eine ganz andre Szene. Meine Eltern freuten sich über das mir scheinbar bevorstehende Glück, da sie ohnehin nicht wussten, was sie aus mir machen oder wozu sie mich brauchen sollten. Meine Geschwister aber waren auch nicht bös darüber, daß ich sie verlassen wollte. Denn sie fühlten sich immer etwas gegen mich zurückgesetzt, weil ich das Hätschelchen war und, während sie zu Hause in der Wirthschaft mit arbeiten mussten, herumschlendern und Possen treiben oder auf den Edelhof gehn konnte, wo es manchen guten Bissen zu verschlucken gab; ob ich gleich nicht unterließ, von Zeit zu Zeit etwas davon meinen Geschwistern mitzubringen. Mein ältester Bruder aber, der auch keinen Gefallen am ländlichen Tagewerk hatte, sondern nach andern und höhern Dingen strebte, beneidete mich sogar um die große Ehre und das große Glück, die mir nach seiner Ansicht bevorstanden. Er hätte daher vielleicht gern seine wirklich hübsche Gestalt gegen meine häßliche vertauscht, wenn er

dadurch zu gleicher Ehre und zu gleichem Glücke hätte gelangen können.

Da der Kammerherr nur kurzen Urlaub hatte, weil der Fürst seinen vertrauten Günstling nicht lange missen konnte: so ging die Reise bald fort, und ich setzte mich nicht ohne Stolz auf den Kutscherbock neben die Kammerjungfer — denn der Kutscher selbst saß auf dem linken Hinterpferde und der Bediente hinter dem Wagenkasten — besonders da ich bemerkte, daß viele Leute aus dem Dorfe sich auf dem Edelhofe versammelt hatten, um das Kerlchen abfahren zu sehn. Denn ich schloß daraus, daß ich für die sämmtlichen Dorfbewohner schon eine merkwürdige Person geworden war. Die Meisten nickten mir auch ein freundliches Lebewohl zu, das ich mit einer Miene erwiederte, als wenn ich sagen wollte: „Schon gut, meine Freunde! Ihr könnt meines Andenkens „und meines Schutzes versichert sein."

Schnell kamen wir in der Residenz an, und ebenso schnell ward ich in andre Kleider gesteckt, um bei Hofe mit dem gehörigen Anstande vorgestellt werden zu können. Der Fürst — einer von den vormaligen kleinen deutschen Reichsfürsten, schwach von Charakter und wenig unterrichtet, aber wohlwollend und freigebig, besonders aber sehr prachtliebend und daher einen für sein Ländchen viel zu großen Hofstaat haltend — nahm mich sehr gnädig auf. Ja er war vor Freuden fast außer sich, als er mich näher betrachtete und mit seinen andern beiden Zwergen verglich. Ueber diese bekam ich daher bald einen bedeutenden Ascendant, sowohl durch die Vorliebe des Fürsten für meine kleine Person, als auch durch meine Gewandtheit, und ganz besonders durch mein Französischplappern. Denn das galt ungemein viel bei diesem kleinen deutschen Hofe, wo man überhaupt gern dem großen französischen nachäffte. Meine beiden Kollegen aber verstanden kein Wort französisch, und waren auch zu einfältig, um sich ein fremdes Gedanken-Organ aneignen zu können.

Ich hatte demnach alle Ursache, mit meinem Début bei Hofe zufrieden zu sein. Was mir aber besonders gefiel, war der kleine Umstand, daß man mich hier nicht mehr Kerlchen nannte — eine Benennung, die mir so verächtlich vor-

kam, daß sie mir ganz unausstehlich wurde, ob ich sie gleich dulden musste — sondern kurzweg Karl. Freilich gab auch dieß wieder zu Spöttereien Anlaß. Denn einige Hofschranzen, die gern witzig sein wollten, ohne Witz zu haben, nannten mich nun Karl den Großen. Allein das focht mich nicht an. Denn ich nahm mir kein Blatt vor's Maul, sondern erwiederte ihre Späße mit andern, die vielleicht noch empfindlicher, weil treffender, waren. Der Fürst aber sahe das gern und lachte darüber; was mich natürlich um so mehr dazu aufmunterte. Ja er war so duldsam, daß er mir oft sogar erlaubte, die Rolle der alten Hofnarren zu spielen und ihm selbst bei Gelegenheit mit scherzhaftem Ernste einige Sarkasmen über seine Verschwendung und andere Schwachheiten zu sagen, ohne daß er im Mindesten deshalb die Stirn runzelte. Nur den Kammerherrn, der mich hieher gebracht, verschont' ich mit meinen Spöttereien. Denn ich wusste gar wohl, daß ich mit der Gunst des mächtigen Günstlings auch die Gunst des unmächtigen Fürsten verlieren würde.

Dieser brauchte mich aber auch noch als ein rüstiges Werkzeug zur Ausführung der spaßhaften Streiche, die er sich selbst zur Belustigung seiner Hofleute und Gäste von Zeit zu Zeit ausdachte. So hatte er einmal gelesen, daß am französischen Hofe einst eine Pastete auf die Tafel kam, in der ein Zwerg versteckt war. Auf der Stelle musste das an seinem Hofe nachgemacht werden. Er befahl daher seinem Kammerherrn, auch eine Pastete zurichten zu lassen, in die ich mich verstecken könnte, angethan mit einem Jagdkleide und mit einem Hüfthorn an der Seite; wobei jedoch die strengste Verschwiegenheit von Seiten Aller, die in das Geheimniß gezogen werden mussten, anbefohlen war. An einem bestimmten Tage ward nun alles, was in der Residenz hoffähig war, zur Tafel geladen und, als die Gäste höchst vergnügt waren — denn es ging an der Tafel des Fürsten immer sehr lustig zu — die Pastete mit ihrem lebendigen Inhalte auf die Tafel gesetzt. Alle waren in der höchsten Spannung, was aus der Pastete, die trotz meiner Kleinheit doch ziemlich groß war, für köstliche Leckerbissen herauskommen würden. Auf ein gegebnes Zeichen aber, das vorher verabredet worden, macht'

ich in der Pastete einen so fürchterlichen Lärm mit dem Jagdhorne, daß alle Gäste mit einem Schrei aufsprangen und die Damen fast in Ohnmacht fielen. Auf ein zweites Zeichen aber zersprengt' ich die Pastete und trat nun als ein schön geschmückter Jäger hervor, der unter Begleitung der Tafelmusik ein lustiges Jägerlied sang. Denn ich hatte zu Hause auch singen gelernt, obgleich die Stimme nicht sehr reizend war. Der ganze Spaß machte aber doch einen solchen Effekt, daß Alle sich vor Lachen ausschütten wollten und der Fürst sich den Bauch halten musste, damit es nicht zur wirklichen Ausschüttung käme.

Da diese Komödie so wohlgefallen hatte, so ließ sie der Fürst noch einmal aufführen, jedoch mit veränderter Form. Ich musste als verkleideter Amor mit Bogen und Pfeil in die Pastete kriechen. Diese war jetzt kleiner, aber dicker, damit ich mich in derselben niederkauern konnte. Auf ein gegebnes Zeichen erhob ich mich, so daß ich mit dem Kopfe nur den Deckel von der Pastete stieß und über dieselbe mit dem Oberleibe hervorragte. Dann nahm ich meinen Bogen von der Schulter, zog einen Pfeil aus dem Köcher und legte ihn auf den gespannten Bogen, mit welchem ich auf eine Dame nach der andern zielte. Manche hielten standhaft aus. Andre aber, die furchtsamer waren und meinten, ich könnte doch wohl, sei's aus Versehen oder aus Muthwillen, einen Pfeil auf sie abdrücken, duckten sich schnell unter den Tisch, zum großen Gelächter der übrigen Gäste und Seiner Durchlaucht Höchstselbst.

Man kann leicht denken, daß am Hofe eines Fürsten, der solche Späßchen liebte, auch sonst noch, besonders zur Fastnachtszeit, allerlei Schwänke und Mummereien ausgeführt wurden, bei welchen ich und meine beiden Kollegen manche sonderbare Rollen zu spielen hatten, z. B. als Parzen oder als Grazien. Allein ich will meine Leser mit der Beschreibung von Dingen verschonen, die nur geschaut allenfalls ergötzlich sind, weil sie doch die Zeit vertreiben, von der sich der Mensch so oft gedrückt fühlt, beschrieben hingegen unerträglich werden, weil sie das drückende Gefühl der

Langweile noch vermehren. Daher will ich lieber von andern Dingen sprechen, an welche die Leser vielleicht schon vorläufig gedacht haben.

Man wird sich nämlich aus der bisherigen Erzählung zwar schon einen ungefähren Begriff vom Leben an diesem kleinen reichsfürstlichen Hofe und von meiner Stellung in dessen Mitte machen können. Das reicht aber nicht hin, zum vollständigen Gemälde; denn es fehlt noch ein Hauptpunkt. Wo gäb' es nämlich einen Hof ohne Liebschaften? — Der Fürst selbst hatte die seinigen. Doch von diesen schweige ich aus schuldigem Respekte. Es wäre auch nicht viel davon zu sagen. Denn der Herr war schon ziemlich betagt, als ich an seinen Hof kam, und machte vielleicht die Mätressenmode nur noch aus alter Gewohnheit mit.

Aber das Beispiel wirkte doch auf die Umgebungen; und ich selbst bekam dabei wieder eine Rolle zu spielen. Man beauftragte mich zuerst mit Ueberbringung von Liebesbriefchen. Das war ein einträgliches Geschäft. Denn es brachte mir nicht bloß Bon-bons ein, sondern auch ein Stück Geld. Ich begriff aber sehr bald, daß ich dabei höchst diskret sein musste. Denn je diskreter ich war, desto mehr wuchs die Zahl meiner Kunden. Endlich beauftragte man mich sogar mit Abfassung von Liebesbriefchen. Denn es gab an unsrem Hofe auch Leute, die nicht gut mit der Feder umzugehn wussten, besonders wenn es galt, ein französisches Billet doux zu schreiben; was man für feiner und liebenswürdiger hielt, als sich in so galanten Affären der als plump verschrienen Muttersprache zu bedienen. Und sie war auch zu jener Zeit noch ziemlich plump. Denn ich habe vergessen zu sagen, daß meine erste Geburt in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts fiel. Natürlich musste aber auch solche Arbeit besser bezahlt werden. Und — wer sollt' es glauben? — einige Hofdamen gingen in ihrer Generosität so weit, daß sie mich für derlei Bemühung nicht nur mit Zuckerwerk und klingenden Münzen honorirten, sondern mich auch ihr liebes treues Karlchen nannten, mir die Backen klopften und wohl gar einen Kuß auf meinen freilich nicht sehr kusslichen Mund drückten, damit ich nur recht diskret sein sollte. Dafür war

ich aber auch wirklich so stumm und taub, wie das Grab, wenn von dergleichen Liebeshändeln die Rede war. Selbst der Fürst, der zuweilen etwas zu ahnen schien und mich daher ausforschen wollte, erfuhr doch keine Sylbe von mir. Ich stellte mich dann so unwissend, wie meine beiden Kollegen es wirklich waren. Denn diese brauchte wegen ihrer Dummheit und Bosheit kein Mensch zu so delikaten Geschäften. So ward ich also aus einem lustigen Rathe, wie man die Hofnarren sonst auch nannte, ein Postillon d'amour und ein Maître des plaisirs im höhern Sinne. Ja Gott weiß, zu welchen Aemtern und Würden ich noch an diesem Hofe aufgestiegen wäre, wenn nicht nach dem Naturgesetze auf das Steigen immer wieder ein Fallen folgte. Denn das Glück bei Hofe nahm auch für mich ein Ende. Bevor ich aber davon erzähle, muß ich noch etwas Andres berichten.

Vielleicht wird Mancher meiner Leser fragen: „Wirkten denn alle diese Beispiele nicht auch auf dich? Ward dein „Herzchen gar nicht warm, wenn alles um dich her von „Liebe athmete?" — Ich will offenherzig sein, nichts verschweigen, weil nur von mir selbst die Rede ist. Mein Herz war so wenig von Stein, wie das eines andern Menschen. Auch lebte am Hofe des Fürsten ein Mädchen, dem ich recht von Herzen gut war, das ich gleich auf der Stelle hätte heurathen mögen. Es war die Tochter des fürstlichen Kammerdieners, ein Mädchen von achtzehn Jahren, fast so klein wie ich, aber weder verwachsen noch sonst häßlich. Im Gegentheile, sie hätte für schön gelten können, wenn sie nicht zu klein gewesen wäre. Aber das machte sie eben recht passend für mich.

Dennoch hatt' ich nicht den Muth, ihr meine Liebe anzutragen oder um ihre Hand zu bitten. Denn so oft ich auch den Entschluß dazu gefaßt hatte, entsank mir doch immer der Muth zur Ausführung, wenn ich vor einem der vielen und großen Spiegel im Schlosse vorbeiging und darin meine häßliche Gestalt erblickte. „Nein" — sagt' ich dann zu mir selbst — „es ist unmöglich; sie kann dich nicht lieben; sie wird dich auslachen oder gar bitter verspotten,

„wenn du es wagst, zu ihr ein Wort von Liebe und Ehe „zu sprechen.“

Das verstimmte mich; ja es machte mich endlich so niedergeschlagen und traurig, daß der Fürst selbst es bemerkte, der in solchen Dingen ein Kenner war. „Was fehlt dir denn, Karl“ — sagt' er eines Morgens mit freundlicher Miene und vertraulichem Tone zu mir — „bist du auch verliebt?“ — Ich erschrak heftig bei dieser unerwarteten Frage, so daß ich ordentlich zusammenfuhr, fasste mich aber bald wieder und antwortete mit einem freilich nur erzwungnen Lächeln — denn ich hätte lieber weinen mögen: „Ew. Durchlaucht geruhn allergnädigst zu scherzen. Ich mich verlieben mit „dieser Gestalt! Da müsst' ich ja wohl toll sein.“ — „Nun, nun,“ — versetzte der Fürst — doch nicht so toll, „wie es dir scheint. Ich weiß ein Mädchen, das für dich „so ganz passt, als wenn es der Himmel selbst für dich ge„schaffen hätte. Was meinst du zu der kleinen Maria, der „Tochter meines Kammerdieners?“

Da erschrak ich noch heftiger. Denn ich sahe, daß der Fürst mein ganzes Geheimniß durchschaut hatte. Ich konnte daher auch kein Wort weiter vorbringen, sondern stürzte mich mit einem tiefen Seufzer zu des Fürsten Füßen und ließ nun meinen Thränen freien Lauf. Der Fürst aber sagte gütig: „Steh' auf, mein Sohn! Ich will dir helfen. Ich selbst „will der Freiwerber bei der kleinen Maria sein. Und wenn „sie, wie ich hoffe, einwilligt, sollst du mit ihr auch eine „gute Aussteuer von mir erhalten.“

Jetzt war ich vor Freude außer mir. Ich sprang auf, küsste dem Fürsten die Knie, die Rockzipfel, die Hände, und geberdete mich überhaupt so unsinnig, daß der Fürst glauben mochte, ich hätte den Verstand verloren. Er klingelte heftig. Da trat der Kammerdiener rasch herein. „Gut, daß du kommst!“ — sagte der Fürst zu ihm — „da ist ein kleiner Mann, der „ist in deine kleine Tochter bis zum Tollwerden verliebt. „Willst du sie ihm nicht zur Frau geben? Ich will für „die Aussteuer und Hochzeit sorgen.“ — Der Kammerdiener antwortete gelassen: „Ew. Durchlaucht halten zu Gna„den! Lange schon hab' ich gemerkt, daß der närrische Mensch

„in meine Tochter verliebt ist. Denn er guckt und läuft „ihr immer nach. Allein er hat ihr noch nichts davon ge„sagt, und ich habe deshalb auch noch nicht mit ihr darü„ber gesprochen. Wenn aber Ew. Durchlaucht befehlen, so „will ich gleich zu ihr gehn und hören, was sie dazu meint.“— „Thue das“ — sagte der Fürst — „und bringe mir bald „Antwort! Du aber, Karl, geh' auf dein Zimmer, beruhige „dich und verweile dort so lange, bis ich dich rufen lasse!“

Der Kammerdiener ging seines Wegs, und ich auch. Auf meinem Zimmer angekommen fing ich erst noch einmal an, recht tüchtig zu weinen. Aber dieser Thränenstrom war ein Balsam für mein krankes Herz. Es wurde nach und nach ruhiger, und mit dieser Ruhe kam auch Heiterkeit und Besonnenheit wieder. „Was hast du zu fürchten“. — sagt' ich zu mir selbst — „wenn der Fürst selbst dein Freiwerber ist? „Da muß ja wohl alles gut gehn.“

Es währte nicht lange, so ließ mich der Fürst wieder rufen. Da fing ich doch wieder an zu zweifeln und zu zittern, „Wie? wenn nun Maria eine unüberwindliche Ab„neigung gegen dich hätte? Der Fürst kann und wird sie „doch nicht zwingen, dich zu heurathen.“ — Mit solchen und andern Gedanken quält' ich mich selbst bis zum Eintritt in's fürstliche Gemach. Aber hier schwand sogleich aller Zweifel und alle Furcht. Denn ich fand da den Kammerdiener mit seiner Tochter, und der Fürst, diese bei der Hand nehmend, rief mir zu: „Komm her, lieber Karl, und empfange aus meiner Hand deine Braut!“ Diese sträubte sich auch gar nicht, ihre Hand in die meinige legen zu lassen, und der Fürst vor Freude strahlend, daß ihm sein Plan so leicht und so erwünscht gelungen war, setzte noch hinzu: „Nun geht, „Kinder und seid glücklich! Was ich dazu beitragen kann, „soll euch nicht fehlen.“ Wir wollten dem so gütigen Fürsten noch danken. Aber er nahm es nicht an, sondern zog sich in sein Kabinet zurück.

Man wird mich wohl nicht für so eitel halten zu glauben, daß Maria mich ebenso feurig liebte, wie ich sie. Gewiß hatte der Wunsch und Wille des Fürsten, so wie das Versprechen einer guten Aussteuer, zuerst auf den Vater des

Mädchens — die Muter lebte nicht mehr — und dann durch diesen auf das Mädchen selbst gewirkt. Denn Maria war ein gutes und bescheidnes Kind. Sie liebte ihren Vater zärtlich und war gewohnt, jeden seiner Wünsche zu erfüllen. Auch machte sie nichts weniger, als große Ansprüche in Ansehung ihrer Verheurathung. Sie nahm also an, was ihr das Schicksal durch zwei so verehrte und geliebte Personen, als ihr Fürst und ihr Vater waren, darbot. Wahrscheinlich dachte sie auch so vernünftig wie jene Französin, die Männer hätten nun einmal das Privilegium, hässlich sein und doch das Schöne begehren zu dürfen. Kurz sie zeigte mir, wenn auch keine feurige Liebe, doch ein recht herzliches Wohlwollen. Und das machte mich schon überglücklich, weil ich es gar nicht zu hoffen gewagt hatte.

Als die Sache bei Hofe ruchbar wurde, rümpften zwar Einige die Nasen, und spotteten über das neue Brautpaar. Das würde, sagten sie, eine schöne Rässe geben. Allein darüber setzt' ich mich mit stoischem Gleichmuth hinweg. Und glücklicher Weise widerlegte auch die spätere Erfahrung jene böswillige Prophezeihung. Denn unsre Kinder arteten nicht nach dem Vater, sondern nach der Mutter. Sie wurden zwar auch kleine, aber recht wohlgestaltete Wesen. Man konnte nichts Niedlicheres sehn, und wir hatten die herzlichste Freude an ihnen. Auch der Fürst ließ sie oft zu sich kommen und spielte mit ihnen recht nach Herzenslust.

Ja ich bemerkte sogar, daß diese Verbindung mir bei vielen Leuten ein gewisses Ansehn gab. Ein Mann, für den sich der Fürst so lebhaft intressirte, daß er ihm eine Frau mit einer guten Aussteuer gab — ein Mann, der überdieß den mächtigen Günstling des Fürsten zum Gönner und den fürstlichen Kammerdiener zum Schwiegervater hatte — ein solcher Mann, dachte die Menge, müsse wohl selbst etwas vermögen. Und darum wurden Viele, die mich sonst nur verachtet und verspottet hatten, seit der Zeit so artig und höflich gegen mich, daß ich nun wieder über sie lachen musste. Es fehlte auch nicht an mancherlei Anträgen und Zumuthungen von Diesem und Jenem, um gewisse Zwecke zu befördern. Aber ich hielt mich in meinen Schranken, that wenigstens nie etwas der Art,

ohne vorher meinen Schwiegervater, der ein sehr verständiger und erfahrner Mann war, um seine Meinung befragt zu haben, die fast immer negativ ausfiel.

Kurz, es ging mir recht wohl in meiner neuen Lage, so daß ich oft wie jener Schieferdecker dachte: Cela va bien, pourvu qu' il dure. Aber eben an der Dauer fehlt' es diesem Glücke. Der Fürst fing an zu kränkeln und starb im siebenten Jahre nach meiner Verheurathung. Da ward auf einmal alles anders, sowohl bei Hofe als im Lande. Der Erbprinz, der nun zur Regierung kam, war kein Freund von einem großen Hofstaate, von prachtvollen Hoffesten, und am wenigsten von kleinen Hofzwergen und Hofnarren, die er für ganz überflüssige Dinge hielt. Auch musst' er wohl ökonomisiren, da er die Finanzen des kleinen Staats in einem sehr zerrütteten Zustande fand. Es wurden also viele Hofbeamte fortgeschickt, vor allen der Kammerherr, der als gewaltiger Günstling des Vaters, wie gewöhnlich, dem Sohne ein Dorn im Auge war. Meine beiden Kollegen wurden als Blödsinnige in ein Versorgungshaus gebracht, ich und mein Schwiegervater aber mit einer kleinen Pension in Gnaden entlassen.

Wir zogen nun in die Stadt und lebten daselbst noch einige Zeit recht glücklich beisammen. Allein mein Schwiegervater überlebte seinen Herrn, dem er recht von Herzen ergeben war und der ihn ebendeswegen mehr als einen gewöhnlichen Diener schätzte, nicht lange. Nun ward auch mir das Leben in der Residenz zur Last, um so mehr, da nach dem Abgang unsrer Gönner und Beschützer neidische und böswillige Menschen anfingen, uns zu necken und uns mancherlei nachzusagen, wovon doch kein Wort wahr war. Ich sagte also eines Tags zu meiner Frau, als sie über diese Dinge verdrüßlich war: „Was meinst du, liebe Maria, „wollen wir nicht die Stadt verlassen, und auf's Land in „meine Heimath ziehn?“ — „Ja, ja,“ — rief sie aus — „von Herzen gern! Es kommt mir hier so eng, so unheim„lich vor, daß ich schon längst an's Fortziehn dachte. Dort „werden wir freier athmen und auch wohlfeiler leben; ich

„will mich schon bald in die ländliche Wirthschaft und Le„bensweise finden.“

Gesagt, gethan! Schon am dritten Tage packt' ich unsre sieben Sachen, meine Frau, meine Kinder, (deren erst drei waren) und mich selbst auf einen Rüstwagen, der schnurstracks nach meinem Geburtsorte fuhr. Als wir daselbst ankamen, fanden wir auch hier vieles verändert. Der alte Herr des Ritterguts hatte gleichfalls das Zeitliche gesegnet und war zu seinen Vätern in der freiherrlichen Gruft versammelt worden. Seine ehrwürdige Gemahlin aber lebte noch und befand sich bei ihrem ältesten Sohne, der das Gut übernommen, sich mit einem recht hübschen Fräulein vermählt und auch schon ein paar Kindlein erzeugt hatte. Meine Eltern hingegen waren beide todt und meine Geschwister hatten sich in alle Welt zerstreut, bis auf einen Bruder, der ebenfalls das elterliche Grundstück übernommen hatte und es mit einer wackern Frau bewirthschaftete. Doch hatten sie noch keine Kinder.

In Ansehung der Gesinnungen hatte sich wenig verändert. Sowohl auf dem Edelhofe als im väterlichen Hause und selbst im übrigen Dorfe war man erfreut, mich wiederzusehn. Auch meine Frau und meine Kinder fanden Beifall. Doch konnten wir wegen Mangels an Raum nicht im väterlichen Hause bleiben. Ich fragte daher meinen Bruder, ob nicht ein kleines Grundstück im Dorfe zu verkaufen wäre. Denn ich hatte theils von der Aussteuer meiner Frau, theils von der Verlassenschaft meines Schwiegervaters, die jener als einzigem Kinde unverkürzt zugefallen war, so viel Vermögen mitgebracht, daß ich mich leicht ankaufen konnte. Glücklicher Weise fand ich auch sogleich eine gute Gelegenheit. Denn mein Bruder sagte mir, daß in einigen Tagen ein hübsches Häuschen mit einem Gärtchen gerichtlich würde versteigert werden. Wir nahmen es daher alsbald in Augenschein. Es gefiel uns. Besonders war das Gärtchen ein recht gemüthliches Plätzchen und die Umgebung konnte man reizend nennen. Denn hinter dem Garten befand sich eine freundliche zum Grundstücke gehörige Wiese, von einem murmelnden Bache durchschlängelt, und hinter der Wiese wieder

ein Lustwäldchen am Fuße einer Anhöhe, die, wenn man sie erstiegen, den Augen eine weite Aussicht in die fruchtbare Landschaft eröffnete. Wir wünschten also nichts sehnlicher, als uns gerade hier ansiedeln zu können. Und der Himmel erfüllte auch diesen Wunsch. Denn als das Grundstück zur Versteigerung kam, zeigten sich zwar Liebhaber genug, aber wenig herzhafte Bieter. Das erste Gebot war nur tausend Thaler. Nun fing man an, erst mit hundert, dann mit funfzig Thalern sich zu überbieten. Als dieses Leiern eine Weile gedauert hatte, schlug ich mit zweitausend Thalern drein. Da schauten sich Alle mit Verwundrung um nach dem kleinen Zwerglein, das sich nicht vorgedrängt, sondern im Hintergrunde des Gerichtssaales gelauert hatte. Niemand aber wagte mehr zu bieten. Der Gerichtsverwalter, der mich noch nicht kannte und mich nicht für voll ansehn mochte, fragte, ob ich auch bezahlen könnte. „Alles auf der Stelle!“ war die Antwort. Da fiel der Hammer, und Alle, die mich kannten, wünschten wir Glück zum neuen Besitzthume.

Als ich nach Hause kam und meiner lieben Frau Bericht erstattete von dem Erfolge, fiel sie mir um den Hals und weinte mit mir die süßesten Freudenthränen. Denn wir behielten nun noch mehre tausend Thaler übrig, die wir ausleihen konnten, um die Zinsen für unsern Lebensunterhalt und die Erziehung der Kinder zu benutzen. Wir dankten daher dem Himmel für seine Güte und waren, was man so sagt, recht in unsrem Gott vergnügt.

Weiter begegnete uns nichts Bemerkenswerthes. Wir lebten still und zufrieden. Die Kinder, die sich nach und nach bis auf drei Pärchen vermehrt hatten, wuchsen fröhlich heran, von kleiner (wie schon bemerkt) aber guter Art, so daß wir uns ihrer noch mehr als des übrigen Besitzthums erfreuen konnten. Endlich mussten wir uns aber doch trennen. Denn mein Stündlein schlug bereits, als ich eben erst das funfzigste Lebensjahr angetreten hatte. Meine Frau aber drückte mir die Augen zu, damit ich sanft im Grabe ruhn und der Wiedergeburt harren sollte. Sie meinte freilich die zum ewigen Leben. Denn davon, daß ich schon in diesem zeitlichen Leben wiedergeboren werden sollte, hatte sie natür-

lich so wenig eine Ahnung als ich selbst. Zum Beweise ihrer Liebe und Treue aber ließ sie mir auf dem Dorfkirchhofe ein kleines Denkmal und auf dieses eine Grabschrift setzen, die, als ich während meiner zweiten Pilgerschaft auf Erden (nachdem meine Frau und alle meine sonstigen Zeitgenossen, Freunde und Feinde, längst auch zur Ruhe gegangen waren) durch meinen ersten Geburtsort kam und den dasigen Kirchhof besuchte, mich nicht wenig überraschte, und die ich auf der andern Seite des Steins, wo meine Gattin lag, durch eine Gegeninschrift wohlverdientermaßen würde vergolten haben, wenn mich nicht selbst bald darauf der Tod zum zweiten Mal überrascht hätte. Sie lautete nämlich so:

Ein Biedermann ruht hier,
Ein Freund, ein Gatte mir;
Zwar nur ein kleiner Wicht,
Ein Zwerg voll Ungestalt;
Doch, Wandrer, spotte nicht!
Du gleichest ihm, sobald
Der Tod ist dir beschieden:
Drum laß ihn ruhn in Frieden.

Zweite Geburt.

Die Natur liebt ebenso, wie der Mensch, die Extreme. Dem Löwen stellt sie die Maus, dem Elephanten die Mücke, dem Wallfische den Stint zur Seite. Dieses launenhafte Spiel der Natur sollte sich auch an mir bewähren, als ich zum zweiten Male das Licht der Welt erblickte. Kam ich das erste Mal zu früh, so kam ich jetzt zu spät. Erschien ich damal zu klein und zu schwach, so erschien ich jetzt zu groß und zu stark, als ein wahres Enakskind. Ja ich hätte meiner Mutter ebendeswegen beinahe das Leben gekostet. Denn ich konnte nur durch den Kaiserschnitt zu Tage gefördert werden. Aber meine arme Mutter erholte sich doch bald wieder und freute sich dann recht von Herzen, als sie den

Bengel, der unbewusst ihr so viel Schmerzen verursacht hatte, auf ihren Armen wiegte und an ihre Brust legte. Mein Wachsthum dauerte auch nach der Geburt so fort. Kurz ich ward nun ein Riese, aber dabei von so guten Proporzionen und so vortheilhafter Gesichtsbildung, daß ich für einen kolossalen Adonis gelten konnte.

Mein Vater war Soldat und hatte in seiner kriegerischen Laufbahn als ein Mann von adeligem Schrot und Korn es bereits bis zum Major gebracht, ob er gleich noch kein Vierziger war. Darum wollt' er mich auch zum Soldaten machen. Denn in der Zeit, wo meine Wiedergeburt stattfand — im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts — gab es für einen jungen Edelmann keine bessre Laufbahn als jene, vorausgesetzt, daß er einen gesunden Leib und das Herz darin auf dem rechten Flecke hatte. Das Erste war nun bei mir augenscheinlich der Fall; das Zweite aber wurde natürlich präsumirt, und konnt' es auch um so leichter werden, da mein Vater wirklich ein tapferer Kriegsmann war und in diesem Punkte wie Horaz (den er freilich nicht gelesen) dachte: Fortes creantur fortibus et bonis, das heißt auf gut deutsch: Der Apfel wird doch nicht weit vom Stamme fallen.

Ich hatte auch gar nichts gegen diese Bestimmung. Im Gegentheil, ich freute mich schon voraus als Knabe auf die schöne Uniform und die blanken Waffen, die ich einst tragen sollte, und schlug daher als Vorspiel oder zur Uebung um mich herum, sobald mir (außer meinem Vater, vor dem ich großen Respekt hatte, und meiner Mutter, die ich zärtlich liebte, wie sie mich wieder) Jemand in den Weg kam, den ich nicht leiden mochte oder der mir gar etwas zu Leide that. „Ach das ist ein wilder Bursche!" schrieen da die Leute im Unisono. „Was wird aus dem werden?" Mein Vater aber antwortete freudig im Stillen: „Ein tüchtiger Kriegsmann."

Zu jener Zeit brauchte auch ein junger Edelmann nicht viel zu lernen, um Offizier zu werden. Denn Kenntnisse waren gerade das Wenigste, was man von ihm verlangte. Was er als Krieger zu lernen hatte, lernt' er im Dienste selbst,

praktisch, nicht theoretisch. So war es bei meinem Vater gewesen, so sollt' es auch bei mir sein. Ich erhielt daher im våterlichen Hause nur den nothdürftigsten Unterricht im Lesen, Schreiben, Rechnen, so wie in der Religion, und ward, nachdem ich konfirmirt war, sogleich als Kadet einrangirt.

Vielleicht wird mancher Leser denken, daß ich ja schon während meiner ersten Lebensperiode so viel gelernt hatte, und daß mir dieß in der zweiten doch zu Gute kommen musste. Allein das war nicht der Fall. In dem Zeitraume zwischen meinem ersten Tode und meiner zweiten Geburt, der einige Jahre dauerte, lag meine Seele in einem todesähnlichen Schlummer, und während der Zeit vergaß sie das früher Erlernte, zwar nicht gänzlich, aber doch so, daß es erst wieder erweckt oder aus dem dunkeln Hintergrunde des Bewusstseins hervorgezogen werden musste. Daher kam mir das früher Erlernte erst in der dritten Periode meines Daseins, wo ich ordentlich studirte, zu Gute. Denn da trat es beim Studiren durch Wiedererinnerung (δι' ἀνάμνησιν, wie die alten Pythagoreer und Platoniker sagten) in den hellern Vordergrund des Bewusstseins dergestalt ein, daß es sich mit dem neu Erlernten auf das Innigste verschmolz, gleichsam als hätt' ich alles eben jetzt erst gelernt. Wie wär' es auch möglich, daß ein junger Mensch, der recht fleißig studirt, so viel Sprachen und Wissenschaften in kurzer Zeit erlernen oder, wie man zu sagen pflegt, ein solches Monstrum von Gelehrsamkeit werden könnte, wenn nicht Altes und Neues, früher und später Aufgefasstes, in seinem Bewusstsein auf eine wunderbare und daher freilich nicht ganz begreifliche Weise zusammenkäme? Ich sage, nicht ganz; denn einigermaßen lässt es sich doch begreifen. Machen wir denn nicht oft die Erfahrung während eines und desselben Lebens, daß, wenn wir ein Gedicht oder eine Rede einmal auswendig gelernt, nachher aber wieder vergessen haben, wir dasselbe Gedicht oder dieselbe Rede viel leichter und geschwinder auffassen, wenn wir sie von Neuem auswendig lernen? Was heißt das anders als: Das in den dunkeln Hintergrund des Bewusstseins Zurückgetretene tritt nun auf einmal durch Wiedererinnerung in den hellern Vordergrund desselben hervor?

Doch der geneigte Leser wolle mir diese kleine philosophische Abschweifung verzeihen und nun mit mir den Faden meiner zweiten Lebensgeschichte wieder aufnehmen.

Angekommen bei meinem Regimente, das zur damaligen Reichsarmee gehörte — denn mein Vater war ein fränkischer Ritter des zu seiner Zeit noch in voller Glorie bestehenden heiligen römisch-deutschen Reiches — erregte ich schon durch meine leibliche Erscheinung die Aufmerksamkeit aller meiner Kameraden. Denn ich war der größte und stärkste Kadet von vierzehn Jahren, den es vielleicht je in der Welt gegeben hat und dabei doch auch ein „recht hübscher Junge," wie einmal auf einem Balle ein paar junge Damen, die Einer meiner Kameraden behorchte, einander zugeflüstert hatten. Ich gab aber wenig oder nichts auf diese letztere Eigenschaft. Darauf hingegen, daß ich so groß und stark war und hierin alle meine Kameraden übertraf, that ich mir nicht wenig zu Gute. Ich machte auch von diesen Eigenschaften im Regimente und in der ganzen Stadt, wo es als Garnison lag, oft denselben Gebrauch, den ich zu Hause davon gemacht hatte; kam aber deshalb auch oft in Arrest. Daraus macht' ich mir jedoch nichts. Denn der Regimentschef war der älteste Bruder meines Vaters, also mein Ohm, und meinte ebenso wie mein Vater, ich müsste einst ein großer Kriegsheld werden und der Familie Ehre machen. Daher sah' er mir viel nach; und wenn er ja strafen musste, so geschah' es mit Milde. Der Arrest dauerte ebendeshalb meist nicht lange.

Nachdem ich so zwei Jahre als Kadet gedient hatte, ward ich schon Leutnant, und befand mich nun auf dem Gipfel des Glücks. Denn daß ich bald auch General werden würde, war mir jetzt gar nicht mehr zweifelhaft, wenn nur erst ein Krieg ausbräche, in welchem ich mich hervorthun könnte. Diesen wünscht' ich daher mit derselben Inbrunst herbei, mit welcher Andere sich nach dem Hochzeittage sehnen. Der Wunsch ward auch bald erfüllt. Das Reich bekam Krieg; also musste auch die Reichsarmee und der junge Reichsritter daran theilnehmen.

Man wird mir auf mein Wort glauben, daß ich tapfer zuschlug, wenn es zum Schlagen kam. Aber die Reichsar-

mee hat als solche selten oder nie große Dinge gethan, weil sie ein gar zu wunderlich zusammengesetztes Ding war. Als es daher zur ersten ordentlichen Schlacht kam, riß die Reichsarmee aus, und ich hatte das Unglück, trotz der tapfersten Gegenwehr verwundet und gefangen zu werden. Die Wunde war gefährlich, die Behandlung schlecht; denn der Feind sorgte natürlich zuerst für seine eignen Verwundeten. Ich meldete dieß meinen Eltern. Da machte sich mein Vater, der jetzt nicht mehr diente, sondern als ein echter Freiherr auf seiner Ritterburg lebte, selbst auf den Weg, zahlte für mich ein tüchtiges Lösegeld und nahm mich mit sich, um mich zu Hause durch einen geschickten Arzt und zärtliche Mutterpflege gesunden zu lassen.

Nach einem halben Jahre war ich auch wirklich so weit hergestellt, daß ich ungehindert wieder zur Reichsarmee hätte gehen können. Aber da begab sich ein anderes Unglück. Mein Vater erkrankte und starb. Ich war der einzige Erbe und Stammhalter seines Namens. Denn meine Mutter hatte außer mir nur noch sieben Töchter geboren. Natürlich drangen num Mutter und Schwestern in mich, nicht wieder in den Krieg zu ziehn, sondern zu Hause zu bleiben. Das Erste versprach und that ich, weil ohnehin bald Friede wurde, das Zweite aber nicht. Denn es war zu Hause gar zu langweilig.

Zwar hätt' ich, um die lange Weile zu vertreiben, ein Weib nehmen können. Aber dazu war ich doch noch etwas zu jung. Ueberdieß hatt' ich noch kein Weib gesehn, das mich besonders angezogen hätte. Ich sagte also zu meiner Mutter und meinen Schwestern, die auch den Wunsch mich bald zu verheurathen, durchblicken ließen: „Ich will alles „thun, was Ihr wünschet, aber nur unter der einen Bedin„gung, daß ich mich noch ein wenig in der Welt umschauen „darf. Vielleicht find' ich dann auch ein Weib, würdig Eure „Tochter und Schwester zu werden.“

Das ließ man sich gefallen. Und so macht' ich mich bald auf den Weg, nachdem noch einige häusliche Angelegenheiten in Ordnung gebracht waren. Aber wohin sollt' ich mich zuerst wenden? — „Nach Frankreich“ — war die

allgemeine Antwort — wo damal Ludwig XV. regierte oder vielmehr nicht regierte, sondern nur seine Mätressen und Günstlinge regieren ließ. Es war aber doch ebendeswegen so viel vom französischen Hofe, von Paris, Versailles u. s. w. die Rede, daß ein junger Mann von meinem Schlage wohl Lust bekommen musste, solche Herrlichkeiten in der Nähe zu schauen. Die Mittel dazu besaß ich ja im vollen Maße.

Nur Eine Schwierigkeit zeigte sich. Ich hatte noch nicht französisch erlernt. Indessen fand sich bald ein Sprachlehrer, der sich sogar erbot, die Reise mit zu machen und unterwegs die Sprache mir so schnell beizubringen, daß ich, in Paris angekommen, perfekt parliren könnte. Wie erwünscht mir ein solches Anerbieten war, kann man leicht denken. Denn mich erst zu Hause hinzusetzen und die Sprache methodisch zu erlernen, wäre mir unerträglich gewesen. Ich meinte also, ich würde die französische Sprache ebenso gut praktisch erlernen können, als das Kriegshandwerk. Zum Ueberflusse nahm ich noch einen französischen Bedienten an, um von allen Seiten täglich und stündlich praktischen Unterricht in der Konversazionssprache der großen und feinen Welt zu erhalten. Die Sache ging auch passablement. Ich lernte das Meiste verstehn, was ich hörte, und das Meiste aussprechen, was ich sagen wollte. Ob richtig, darum bekümmerte ich mich nicht, wenn man mich nur verstand und nicht auslachte. Uebrigens kam mir allerdings 'zu statten', daß ich schon als Zwerg hatte parliren lernen und mich nun beim neuen Unterrichte im Französischen des früher Erlernten wieder erinnerte. So macht' ich zur Verwunderung meines Sprachmeisters Fortschritte, die ich außerdem schwerlich gemacht haben würde, da meine Lernlust minder groß war, als meine Reiselust.

Wie es oft im menschlichen Leben heißt: „Der Mensch denkt, Gott aber lenkt!" — so war es auch dießmal der Fall. Meine Augen sollten Paris nicht schauen, so sehr auch mein Herz sich dahin sehnte. Und daran war der kleine Umstand Schuld, daß wir nicht von Hause aus gerades Wegs nach Paris gingen, sondern aus Neugierde uns erst in der Schweiz umsehn wollten. Schon hier begegnete uns das Unglück, daß wir beinahe von einer Lawine verschüttet

wurden, die nicht weit vor uns niederstürzte, uns aber doch weiter keinen Schaden that, als daß wir nicht vorwärts konnten, sondern einen bedeutenden Umweg machen mussten. Dieser Umweg führte uns jedoch zu einem größern Unfalle.

Als wir nämlich die Schweiz verließen und nun über das Jura-Gebirg in Frankreich eindringen wollten: überfiel uns eine Räuberbande, die so zahlreich war, daß wir unterliegen mussten. Zwar fehlt' es uns nicht an Muth zum Widerstande. Wir kämpften tapfer. Aber meine armen Reisegefährten wurden insgesammt erschlagen und ich konnte mich nur mit genauer Noth durchhauen. Während des Kampfes entführte ein Theil der Bande unsern Reisewagen, so daß all unser Gepäck und all unser Geld verloren ging.

Was sollt' ich nun anfangen? — Die Reise ganz allein, ohne Geld, ohne Kleider, ohne Wäsche, außer dem Wenigen, was ich auf dem Leibe und in der Tasche hatte, fortzusetzen, wäre Tollheit gewesen. Ich kehrte also um nach der Heimat, um hier Anstalten zu einer neuen Reise zu treffen, die ich dann ohne Umschweife auf dem geradesten Wege nach Paris antreten wollte. Aber wie nach Hause kommen? Sollt' ich dahin zu Fuße gehn und unterwegs die Mildthätigkeit ansprechen? Das Erste war mir gerade nicht ungelegen; denn ich war ein guter Fußgänger und wusste schon aus Erfahrung, daß man bei Fußreisen zwar weniger Bequemlichkeit, aber destomehr Genuß hat. Das Betteln hingegen, zu dem ich mich doch so lange hätte entschließen müssen, bis ich einen Bekannten getroffen, der mir Geld vorgeschossen hätte, war mir ebenso zuwider, als das damit sehr nahe verwandte Stehlen.

Ich entschloß mich also zu einem andern Expediens, über das meine Leser vielleicht lachen werden, das mir aber in meiner damaligen Lage so vorkam, als hätte mir es ein guter Genius eingegeben. „Du bist so groß“ — dacht' ich — „daß du sehr wohl für einen Riesen gelten kannst, und „so stark, daß du die Menschen leicht in Erstaunen zu setzen „vermagst. Du willst also als ein wandernder Goliath und „Simson in einer Person durch Städte und Flecken ziehn „und dich für Geld sehn lassen, so lange bis du soviel

„erworben hast, daß du dir Pferd und Schwert kaufen und „in die Burg deiner Väter als ein echter Ritter einziehn „kannst." Denn freilich würde mein ritterlicher Stolz allzusehr gedemüthigt worden sein, wenn ich auf die angezeigte Art bis zur Heimat hätte wandern sollen.

Die Sache ging nun recht gut. Wo ich hinkam, strömten die Leute herbei, um den neuen Herkules oder, wie Andre sagten, den neuen Roland zu sehn. Beide Benennungen schmeichelten sogar meiner Eitelkeit. Denn waren nicht Herkules und Roland zu ihrer Zeit auch tapfere Kämpen gewesen? — Dieser Zulauf brachte mir überdieß soviel Geld ein, daß ich mich in kurzer Zeit von neuem equipiren und so in einer ritterlichen Gestalt nach Hause ziehn konnte.

Da begegnete mir aber ganz unerwartet ein neues Abenteuer. Als ich nämlich eines Nachmittags durch einen großen Wald zog und nirgend ein Wirthshaus oder andres Gebäu sahe, wo ich einkehren konnte: stieg ich, da es schon zu dämmern und mein Gaul vor Müdigkeit zu stolpern anfing, herab, und ließ ihn an einen Baum gebunden im Grase weiden, während ich mich selbst in der Nachbarschaft eines andern Baumes ausstreckte, um den Mundvorrath, den ich bei mir hatte, als Vesperbrot zu verzehren. Kaum hatt' ich aber damit begonnen, so hört' ich etwas in dem Baume stöhnen und seufzen. Ich rufe: „Wer da?" Keine Antwort. Noch einmal ruf' ich lauter. Da antwortet eine klägliche Stimme, die fast wie die eines Sterbenden klingt: „Rettet „mich, rettet mich!" Jetzt erst betracht' ich den Baum genauer und gewahre nun, daß es ein bloßer Baumstamm ist von ziemlicher Dicke, aber in einer Höhe von zehn bis zwölf Fuß abgestutzt. Ich trete näher, klopfe daran mit meinem Schwerte, das ich gleich beim ersten Laute gezogen hatte, und bemerke am Schalle, daß der Stamm hohl ist. Ich frage noch einmal: „Ist Jemand hier drin?" — „Ja, ein Unglücklicher" — war die Antwort — „rettet mich, rettet mich!"

Was war da zu thun? Ich nahm mein Schwert und fing an, damit zu bohren und zu hauen. Aber der Stamm war so fest, daß ich nicht durchdringen konnte. Ich brach

daher von einem andern Baume einen starken Ast, machte daraus durch Verkürzung der kleinern Aeste eine Art von Stiege, lehnte sie an den Stamm, stieg hinauf, reichte dem Unglücklichen meine Hand, und zog ihn so heraus, indem er sich selbst mit den Füßen etwas nachhalf. Dann stiegen wir Beide, Einer nach dem Andern, auf der gebrechlichen Stiege herab; und so war der Unglückliche gerettet.

Ich brannte nun vor Begierde zu hören, wer der Unglückliche war und wie er in diese schreckliche Lage gekommen. Allein kaum hatt' er den Boden betreten, so sank er mit einem tiefen Seufzer zusammen und schloß die Augen. Vermuthend, daß es nur eine Ohnmacht sei, sprang ich fort, mich nach einer frischen Quelle umzusehn, fand sie bald, schöpfte mit meinem Helme Wasser daraus, und besprengte damit das Gesicht des Ohnmächtigen! Er schlug auch zu meiner großen Freude die Augen wieder auf, konnte aber wegen Ermattung noch nicht sprechen, sondern deutete nur hin auf seinen Mund. Ich ließ ihn daher sogleich aus meinem Helme trinken, reichte ihm dann etwas von meinem Mundvorrathe, und so erholte er sich bald dergestalt, daß er mir Folgendes erzählen konnte:

„Ich bin ein Fremdling in Deutschland, wie Sie gleich „selbst an meiner Aussprache hören werden. Mein Vater„land ist Polen, wo ich ansehnliche Güter, eine sogenannte „Starostei, besitze. Ich war auf dem Wege nach Frankreich, „ward aber gestern Abend in diesem Walde von einer Räu„berbande überfallen, die mich rein ausplünderte, meine „Gefährten tödtete und mich selbst aus besondrer Großmuth, „wie der Räuberhauptmann spöttisch sagte, hieher schleppte, „um mich in diesem hohlen Baumstamme verschmachten zu „lassen, weil ich Jenem mehre seiner Spießgesellen getödtet „hatte. O mein edler Retter, wie soll ich Ihnen für die „Wohlthat danken, die Sie mir erzeigt haben? Lassen Sie „mich wenigstens Ihren Namen wissen, damit ich ihn ewig „in meinem Gedächtnisse trage und auch meinen dankbaren „Kindern und Kindeskindern überliefere!“

Ich gab mich ihm zu erkennen und sagte: „So haben „wir ja fast gleiches Schicksal gehabt. Denn auch ich bin

„auf einer Reise nach Frankreich von einer solchen Bande „überfallen und ausgeplündert worden. Jetzt bin ich auf „der Rükkehr nach meiner Heimath begriffen. Aber wenn „Sie mir Ihren Dank für den kleinen Dienst, den ich „Ihnen zu leisten das Glück hatte, da jeder Andre, wär' „er hieher gekommen, ihn ebenso gut hätte leisten können „und müssen, thätig beweisen wollen: so kommen Sie mit „mir auf mein Schloß, das nicht mehr weit von hier ent„fernt ist, und erholen Sie sich daselbst von Ihrer Ermat„tung, ehe Sie weiter ziehn. Denn Sie scheinen mir noch „sehr angegriffen."

Der polnische Starost nahm die Einladung mit Freuden an. Da er noch zu schwach zum Gehn war, ließ ich ihn, als wir Beide am nächsten Morgen durch einen süßen Schlaf unter dem schützenden Obdache eines dichtbelaubten Baumes gestärkt aufbrachen, das Roß besteigen und ging nebenher, bis wir in ein Dorf kamen, wo ein zweites, zwar nicht sehr stattliches und ritterlich geschmücktes, aber doch zum Reiten wohlgeeignetes Rösslein erkauft wurde. So zogen wir weiter und langten bald in der alten Ritterburg an.

Mutter und Schwestern machten große Augen, als sie ihren Sohn und Bruder mit einem Fremdlinge zur Seite ankommen sahn. Denn ich hatte ihnen nichts von meinem Unfalle gemeldet. Sie glaubten daher, daß ich schon längst in Paris angekommen wäre und nur vor lauter Zerstreuungen noch nicht hätte Muße finden können, ihnen Nachricht von mir zu geben. Als sie aber den wahren Hergang der Sache nebst dem ähnlichen Geschicke des Reisegefährten erfuhren: waren sie zwar anfangs etwas betroffen, freuten sich aber doch hinterher recht herzlich, daß wir Beide so glücklich dem Tode entronnen waren. Auch waren Jene sehr wohl damit einverstanden, daß der Starost, ein junger Mann von dreißig Jahren und ein sehr heitrer Gesellschafter, einige Zeit bei ihnen verweilen und die bisherige Einsamkeit des Burglebens vertreiben wollte.

Als die Kunde von meiner Rükkunft in der Gesellschaft eines so vornehmen, reichen und wackern, Fremdlings in der Umgegend sich verbreitete: kamen auch Nachbarn und

Freunde in Menge herbei, um uns zu bewillkommnen. Dieß gab zu vielen Festen bald hier bald dort Anlaß. Unter solchen Umständen war es wohl sehr natürlich, daß das Herz des Starosten, der noch unvermählt war, von Amor's Pfeilen verwundet wurde. Diese Pfeile kamen aus den Augen der schönen und liebenswürdigen Elisa, meiner ältesten Schwester. Sie und der Fremdling verstanden und verständigten sich auch bald, da sie einander so nahe waren. Mutter und Bruder aber hatten natürlich nichts gegen eine solche Verbindung. Wir gaben daher auf die erste Anfrage unser Jawort und die Hochzeit folgte bald mit großem Gepränge.

Aber nun entstand eine andre Frage. Sollten die beiden Freunde eine neue Reise nach Paris antreten oder sollte das junge Ehepaar sogleich nach Polen ziehn? Ich hatte zu jenem, der Starost zu diesem Lust. Das war das erste Mal seit unsrer Bekanntschaft, wo unser Wille nicht einstimmig war. Endlich siegte die Beredtsamkeit des Starosten. „Was willst du, lieber Bruder" — sagt' er zu mir — „in Frankreich machen, wo du auch nicht eine befreun„dete Seele hast? Komm mit mir nach Polen! Unsre pol„nische Wirthschaft ist zwar im Auslande übel berüchtigt. „Aber glaube mir auf's Wort, es lässt sich dort sehr gut „leben. Du wirst dort bald zahlreiche Freunde finden und" — setzt' er schalkhaft lächelnd hinzu — „vielleicht auch ein „Weib. Denn du musst doch endlich auch heurathen; und „das kannst du mir gleichfalls auf mein Ehrenwort glauben, „es giebt viel reizende Fräulein in Polen. Zwar kann ich „dir keine Hoffnung auf eine von meinen Schwestern machen. „Denn ich habe gar keine Schwester. Aber, Freund, eine „Nichte hab' ich, schön wie Venus und lieblich wie die „Grazien. Komm mit uns und beschaue den Engel! Es „wäre doch herrlich, wenn ich eine Deutsche und du eine „Polin nach Hause führtest, und so unsre Herzen, schon „durch Freundschaft einander so nahe, durch eine doppelte „Schwägerschaft noch enger verknüpft würden."

Mit diesen Worten hielt der Starost mir die Hand zum Einschlagen hin. Ich besann mich auch nicht lange. Ich schlug ein und sagte: „Wohlan! ich komme mit, unter der

„Bedingung jedoch, daß du deiner Nichte von diesem Ge-
„spräche nichts verlautbarst. Sie könnt' es übel deuten, „wenn ich so auf Spekulazion zu ihr käme.“ Ueber diesen Gewissensskrupel beruhigte mich der Starost durch eine feierliche Versicherung auf sein Ehrenwort, und fügte dann noch scherzend hinzu: „Man nennt uns Polen die Franzosen des „Nordens. Sieh' einmal zu, theurer Herzensfreund, ob „du über uns die Franzosen des Südens vergessen kannst.“

Es wurden nun schleunigst Anstalten zur Abreise getroffen, und diese fand schon am vierten Tage Statt, unter vielen herzlichen Segenswünschen und warmen Thränengüssen von beiden Seiten. Meine Mutter aber freute sich schon der Ankunft einer neuen Tochter statt der abgehenden, und rief mir daher, als ich bereits im Wagen saß, noch einmal die bedeutsamen Worte zu: „Komm glücklich und bald zu- „rück, mein Sohn!“

Die Reise ging schnell; noch schneller aber ging ein Kurier voraus, den der Starost an seinen Haushofmeister abgeschickt hatte, mit dem Befehle, alles auf's Glänzendste zum Empfange seiner Gemahlin und seines Freundes einzurichten. Der Haushofmeister ließ es auch an nichts fehlen, soweit es die Kürze der Zeit erlaubte. Als wir daher auf dem Stammgute des Starosten anlangten, war das ganze Dorf auf dem festlich ausgeschmückten Schloßhofe versammelt und empfing uns mit jauchzenden Zurufen, flimmernden Kränzen und treuherzigen Liedern. Eine Reihe von Festen folgte, zu welchen die ganze edle Nachbarschaft eingeladen wurde. Dann ging es nach Warschau, wo der Starost einen eignen Palast hatte und die Feste von Neuem begannen.

Das Leben gefiel mir. Denn Polen stand damal noch in seiner ganzen Selbständigkeit da, und man kann sich keine gefälligern, gastfreundlichern und lebenslustigern Menschen denken, als die meisten polnischen Großen jener Zeit. Zwar zeigten sich schon unglückliche Vorboten der Theilung. Das königliche Ansehn war fast auf Null gesunken, die Mächtigern mit ihren Anhängern in Parteien zerfallen, deren eine in Petersburg, die andre in Wien, die dritte in Berlin intrikirte, um ihre Absichten durchzusetzen. Aber der Fremde, der

sich um solche Dinge nicht zu bekümmern brauchte, fand überall die angenehmsten geselligen Kreise, und die Frauen — ja die waren freilich nicht alle schön und rein, wie die Engel des Himmels, aber doch im geselligen Umgange meist so liebenswürdig und verführerisch, daß ein Mann hätte fühllos wie ein Klotz sein müssen, wenn er nicht von irgend einer wäre angezogen worden.

Ich aber fühlte mich vor Allen von der Nichte meines Freundes angezogen, die natürlich an allen unsern Festen auf dem Lande sowohl als in der Stadt theilnahm. Sie war das in der That, wofür sie der Starost ausgegeben hatte; ja noch mehr. Denn Geist und Gemüth zeichneten sie nicht minder aus, als Gestalt und Wuchs. Ich konnte das um so unbefangener bemerken, weil ich mir anfangs vorgenommen hatte, auf meiner Hut zu sein. Denn meine Mutter, die mich so zärtlich liebte und daher so sehnlich wünschte, daß ich eine glückliche Wahl treffen möchte, hatte mir noch kurz vor dem Abschiede in dieser Beziehung treffliche Lehren gegeben; und ich musste ihr mit Hand und Mund versprechen, daß ich sie treulich befolgen wollte. Ich hielt daher an mich. Und mein Freund war viel zu diskret, als daß er auf irgend eine Weise mich hätte verlocken wollen. Er that sogar, als wenn er die Sache vergessen hätte, und schien uns gar nicht zu beobachten, ob ich gleich zuweilen bemerkte, daß er nach uns hinschielte, wenn wir mit einander sprachen.

Endlich aber, als die Feten in Warschau bald zu Ende waren und wieder auf's Land gegangen werden sollte, konnt' ich mich nicht länger halten. Denn ich glaubte nun auch in den Augen der jungen Gräfin Julie etwas gelesen zu haben, was mir günstig war. Eines Morgens ging ich daher zu meinem Freunde, als er noch ganz allein auf seinem Zimmer war, und sagte ganz kurz zu ihm, während ich ihm meine offnen Arme entgegen streckte: „Freund, willst „du noch, daß ich dein Doppelbruder werden soll?“ Er aber stürzte mit einer Art von Wuth in meine Arme und sagte nach einer langen Pause, in der wir einander stumm in den Armen lagen: „Ja, Doppelbruder!“

Nach einer zweiten, aber kürzern Pause fragt' er: „Hast „du schon mit Julien gesprochen?" — „Noch nicht; aber „ich glaube, sie ist mir nicht abhold, und ich werde mich „noch diesen Morgen bei ihr melden lassen, sobald sie zu „sprechen ist, um mir ihre Hand zu erbitten." — „Ach „was melden lassen?" — entgegnet' er hastig — „ich führe „dich augenblicklich zu ihr. Ist sie noch nicht angezogen, „so muß sie uns im Morgen-Negligé empfangen. Da sollst „du mal sehn, Bruder, wie reizend sie ist." — Meine schüchternen Gegenvorstellungen, es dürfte doch nicht ganz schicklich sein, sie könnt' es übel aufnehmen u. s. w. halfen alle nichts. Er zog mich, halb gewaltsam halb willig folgend, mit sich fort.

Als wir so früh und so unangemeldet in ihr Zimmer traten, war sie wirklich betroffen und zog schon ihre schöne Stirn über ihren schwarzen Feueraugen etwas zusammen. Aber mein Freund besänftigte sie gleich durch die Worte: „Nichts für ungut, liebe Nichte! Ich bin allein Schuld an „diesem so frühen und so unerwarteten Besuche. Mein „Freund wollte sich erst später melden lassen. Aber das, „was er dir zu sagen hat, ist so wichtig für uns alle drei, „daß ich's nicht erwarten konnte. Darum bitt' ich noch „einmal um Verzeihung." Mit diesen Worten sprang er zur Thür' hinaus und ließ mich allein mit der Nichte, ganz verblüfft von so viel Liebreiz und in der größten Verwirrung von Gedanken und Gefühlen.

Julie zog mich aber bald mit vieler Feinheit und Güte aus dieser peinlichen Lage. Sich stellend, als merke sie nichts, nahm sie mit der einen Hand ihren Stickrahmen, winkte mir mit der andern, mich auf einen Stuhl ihr gegenüber nieder zu lassen, und sagte dann ganz unbefangen: „Sie kommen wohl Abschied zu nehmen? Denn ich höre, „daß Sie uns bald verlassen wollen. Gefällt es Ihnen „nicht in Polen?" — „O nur allzusehr, meine Gnädige! „Aber ich habe hier etwas verloren." — „Verloren? das „beklag' ich von Herzen. Und ist der Verlust unersetzlich?" — „Nur durch Tausch ist Ersatz möglich." — „Was mei„nen Sie für einen Tausch? Gilt da auch das bekannte

„Sprüchwort vom Tausche?" — „Ich weiß es nicht. Aber „erlauben Sie mir, meine Gnädige, daß ich mit der Offen„heit eines Deutschen zu Ihnen spreche. Ich habe mein „Herz an Sie verloren. Könnten Sie mir nicht das Ihrige „dafür geben?" — Sie erröthete und schwieg einen Augenblick. Dann sagte sie lächelnd: „Sie verlangen zwar etwas „viel, aber Sie sind der Retter eines Mannes, der uns „Allen sehr theuer ist. Sie haben also schon dadurch einen „Anspruch auf unsrer Aller Herzen. Wenn Ihnen daher „mit dem meinigen gedient ist, so will ich es Ihnen nicht „vorenthalten." Mit diesen Worten reichte sie mir freundlich die Hand, die ich mit tausend Küssen bedeckte.

Während dieser Pause trat der Starost wieder ein. „Seid Ihr einig?" fragt' er lächelnd? — „Ja, Freund, „wir sind's" — war meine Antwort; und wir lagen noch einmal freudetrunken einander in den Armen. Dann kam seine Gattin, meine Schwester. Ihr Gesicht strahlte vor Freude, und die beiden Frauen folgten unserem Beispiele. Das war ein schöner heiliger Augenblick. Endlich sagte der Starost: „Nun, Ihr Lieben, Gott segne Euch! Morgen „lass' ich den Priester kommen und alle hiesigen Freunde zur „Hochzeit laden."

Da fiel ihm aber Julie in's Wort und sagte: „Nur „auf dem Lande lass' ich mich trauen, und nur im Stillen „soll meine Hochzeit gefeiert werden. Wir haben der Feste „schon zu viel gehabt. Ist's Ihnen nicht auch so recht?" — sagte sie zu mir gewandt. „Von ganzem Herzen" — war meine Antwort — „mögen unsre Herzen immer so zu„sammenstimmen!" — „Ich hoff' es" — erwiederte sie, und meine Schwester sagte: „Amen!"

So geschah' es denn, daß die Hochzeit einige Tage darauf ganz im Stillen auf dem Stammschlosse des Starosten gefeiert wurde und die meisten Freunde und Verwandten desselben von dieser neuen Verbindung erst hörten, als sie vollzogen war. Mein Freund aber machte mir am Tage nach der Hochzeit noch eine interessante Mittheilung im Vertrauen. „Du hast" — sagte er, indem er meine Hand erfasste und sie mit Heftigkeit drückte — „durch deine Ver-

„bindung mit meiner Nichte mein Herz von einer doppelten „Last befreit.“ — „Wie das?“ — fragt' ich. — „Wisse, „daß ich einst selbst meine Nichte liebte und nahe daran „war, sie zu heurathen. Denn wir sind in Jahren nicht „weit aus einander und sie war auch nicht gleichgültig gegen „mich. Mein früherer Leichtsinn aber machte, daß ich ihr „untreu wurde und deine Schwester heurathete. Dafür war „ich ihr eine Entschädigung schuldig. Du aber wirst sie „reichlich entschädigen; denn du bist besser als ich und wirst „sie glücklicher machen. Fürchte jedoch nicht deshalb für „deine Schwester! Ich bin solider geworden und fühle mich „so beglückt durch meine Gattin, daß ich ihr nimmer untreu „werden kann.“

„Nun das mag gut sein“ — erwiederte ich — „aber „du sprachst von einer doppelten Last. Was drückt denn „noch dein Herz?“ — „Die Dankbarkeit, lieber Bruder!“ — „Die Dankbarkeit? Ist das eine so große Last? Und „wem könntest du Dank schuldig sein, ohne bei deinen „reichen Mitteln die Schuld abtragen zu können?“ — „Dir, „lieber Bruder! Du hast mir das Leben gerettet. Wie hätt' „ich selbst und allein dir je diese Schuld abtragen können? „Aber meine Nichte kann es. Denn sie wird dich zum „glücklichsten Sterblichen machen. Darum wünscht' ich so „sehnlich, daß ihr ein Paar werden möchtet. Und Gott „hat meinen Wunsch erfüllt. Wohl dir und mir!“ — Wir umarmten einander von neuem und gelobten uns ewige Freundschaft, wie weit wir auch von einander getrennt werden möchten.

Nun wurde wegen der Abreise verhandelt. Denn es drängte mich, die junge Frau meiner guten Mutter und meinen lieben Schwestern vorzustellen. Der Starost verlangte eine vierwöchentliche Frist; ich aber bewilligte nur eine vierzehntägige. Das war die zweite unsrer Differenzen, die aber ebensowenig als die erste unsrer Freundschaft Abbruch that. Denn der Starost erinnerte sich, daß er noch mehr geeilt hatte, seine junge Frau heimzuführen.

Der Abschied war herzlich, die Reise glücklich, die Ankunft ein Jubel. Feste folgten wieder auf Feste, deren Kö-

nigin immer die junge Frau aus Polen war. Denn sie fand allgemeinen, ich möchte sagen, zu vielen Beifall, weil sie bald von lästigen Verehrern belagert wurde, von jener Sorte unverschämter Liebhaber, die, wie die Korsaren jedes reiche Schiff, so auch jede hübsche Frau für eine gute Prise halten und daher Jagd auf sie machen.

Nicht um meine Ehre sicher zu stellen — denn ich vertraute meiner Gattin — sondern um dieser Ruhe zu verschaffen — denn sie beklagte sich einmal recht bitterlich über diese zudringlichen Gäste — fodert' ich Einen von ihnen, den Unverschämtesten und den Stärksten, um an ihm ein Exempel für Alle zu statuiren. Er bekam auch eine solche Lekzion, daß ihm und seines Gleichen, vor der Hand wenigstens, alle Lust verging wieder zu kommen. Als aber meine Gattin davon hörte, bekam auch ich eine Lekzion von ihr. Ich hätte mich, sagte sie, um ihretwillen keiner solchen Gefahr aussetzen sollen. Dieses kleine Intermezzo störte jedoch unsern Frieden nicht. Im Gegentheil, es knüpfte den Bund unsrer Herzen, wo möglich, noch fester.

Ehe noch ein Jahr in's Land ging, genas meine Frau von zwei herrlichen Knäblein auf einmal. Sie waren zum Glücke nicht so groß und stark als ich, da ich auf die Welt kam, aber sonst mir sehr ähnlich, und wuchsen fröhlich heran. Kaum war wieder ein Jahr verflossen, so kam ein Mägdlein an, das so schön wie die Mutter zu werden versprach. Wir waren so glücklich, als säßen wir der Freude im Schooße. Dazu kam noch, daß sich bald nachher auch zwei von meinen Schwestern verheuratheten und, wie es schien, gleichfalls zu ihrem Glücke. Ueberall um uns her war Sonnenschein.

Aber ach! wie unbeständig ist das menschliche Glück! Das unsrige wurde wie durch einen Blitz aus heitrem Himmel zerstört. Es drängten sich wieder Liebhaber von der angegebnen Sorte um meine Frau, die nach jedem Wochenbette schöner aufzublühen schien. Das Exempel, welches ich früher an Einem derselben statuirt hatte, schien vergessen. Ich glaubte thöriger Weise, ein neues geben zu müssen, und foderte einen der Ungestümsten, der sich auf eine unver-

zeihliche Art gegen meine Frau vergessen hatte. Es war ein kleiner, obwohl kecker Junker. Der Kampf war zu ungleich, hätt' ich alle Kraft wider meinen Gegner aufbieten wollen. Das schien mir unedel. Auch verachtet' ich ihn als einen Schwächling. Aber das kam mir theuer zu stehn. Er sahe seinen Vortheil in einem unbewachten Augenblicke ab und brachte mir mit seinem Stoßdegen eine gefährliche Brustwunde bei. Zwar starb ich nicht auf der Stelle. Aber ich trug eine abzehrende Brustkrankheit davon, und nach Jahr und Tag, bevor ich noch mein vierzigstes Lebensjahr angetreten, verlor meine Seele alles Bewusstsein, bis sie es nach Einwanderung in einen neuen Körper wieder empfing.

Da erfuhr ich denn auch späterhin, was sich nach meinem zweiten Ableben ereignet hatte. Meine schon bejahrte Mutter tödtete der Schmerz über meinen Verlust. Meine arme Frau überlebte mich zwar, zum Glücke für meine Kinder, die ihr einziger Trost waren und deren Erziehung sie all' ihre Kraft und Zeit widmete. Aber sie verschmähte ebendeshalb jeden Antrag zu einer neuen Verbindung, so viel sie deren auch erhielt. Der Pfarrer des Orts wollte aus meinem Unfalle noch eine Moral ziehn. Er wollte daher auf mein Grab (das nach meiner letztwilligen Verordnung nicht in der alten verschlossnen und vermoderten Gruft meiner Ahnherren, sondern unter Gottes freiem Himmel auf dem allgemeinen Kirchhofe ohne alle Auszeichnung und Verzierung gemacht war) eine Tafel mit folgender, beinahe burlesken, Inschrift setzen lassen, was aber natürlich meine Frau nicht zugab:

Hier ruht ein Mann wie Goliath,
Bedeckt vom grünen Rasen;
Auch ihm ein kleiner David hat
Die Fackel ausgeblasen.
Drum trotze nicht, wer stark und groß!
Euch Alle trifft doch gleiches Loos.

Dritte Geburt.

Wenn die Natur bei ihren Erzeugnissen einen regelmäßigen Fortschritt vom Niedern zum Höhern beobachtete, wie Einige behauptet haben: so hätte sie, da sie bei der zweiten Geburt einen jungen Reichsritter aus mir machte, bei der dritten wohl einen königlichen Prinzen aus mir machen sollen. Dem war aber nicht also. Es ging mir auch in diesem Punkte wie dem alten Pythagoras, der, nachdem er ein Kriegsheld gewesen, ein bloßer Fischer wurde. Doch ward ich nicht gerade ein Fischer; sondern ich will nur sagen, daß ich durch meine dritte Geburt wieder in den gemeinen Bürgerstand zurücktrat. Denn mein Vater war ein armer Landpfarrer, dessen Vater ein ehrlicher Bauersmann gewesen.

In Ansehung der leiblichen Gestalt, mit welcher die Natur meine Seele zum dritten Male bekleidete, beobachtete sie das juste milieu zwischen den zwei frühern Extremen. Ich trat als ein Kind von gewöhnlicher Bildung und Größe in die Welt, und auch beim Fortgange des Wachsthums überschritt ich nicht das Mittelmaß. Ob ich es nicht in anderer Hinsicht überschritten, wird die Folge lehren.

Mein Vater, dessen Amt ihm viel Muße ließ, unterrichtete mich und meine Geschwister, zwei Knaben und drei Mädchen, selbst. Und da der Unterricht mit Liebe und von einem durch frühere Lebensverhältnisse im Unterrichten wohlgeübten Manne gegeben wurde, schlug er auch an. Ich lernte bei ihm so viel, daß, als er mich nach der Konfirmazion auf eine Gelehrtenschule, ein sogenanntes Gymnasium illustre, brachte, ich gleich bei meiner Aufnahme die ganze unterste Lehrklasse übersprang.

Nach fünf Jahren bezog ich, mit einem guten Zeugnisse über Talent, Fleiß und Sittlichkeit, aber mit einem schlechten Geldbeutel versehn, die Universität. Doch half ein Stipendium, das ich bald erhielt, den dringendsten Bedürfnissen ab. Die Vorlesungen hört' ich meist frei; und so kam ich wohl durch.

Mein Vater wünschte, daß ich auch ein Geistlicher werden, also Theologie studiren möchte; und ich fügte mich seinem Wunsche. Aber bald wurde mir dieses Studium verleidet; woran zum Theile Jener selbst Schuld war. Er war nämlich strenger Supernaturalist mit Hinneigung zum Pietismus und Mystizismus. Diese religiose Denk- und Fühlart sucht' er auch mir anzueignen. Als ich aber auf der Universität meine theologischen Studien begann, hört' ich lauter Vorträge, die derselben entgegengesetzt waren. Auch meine Bekannten und Freunde unter den Studenten sprachen, wo nicht geradezu dagegen, doch sehr indifferent. Dieß erregte solche Zweifel in mir, daß ich nach Jahr und Tag meinem Vater schrieb, ich würde das theologische Studium aufgeben und mich dem juristischen widmen. Er wollte meiner Neigung keine Gewalt anthun und willigte bald obwohl ungern ein. Ich bracht' es auch in der Jurisprudenz so weit, daß ich gut durch's erste Examen kam.

Allein jetzt starb mein Vater, und da er nur eine Wittwe mit Kindern, aber kein Vermögen hinterließ: so fiel auch die kleine Unterstützung weg, die ich bisher von ihm erhalten hatte. Ich fing nun an, kleine Versuche in der Schriftstellerei zu machen, besonders in der belletristischen und journalistischen, der beliebtesten von allen, um das Defizit zu decken. Die Sache warf freilich anfangs nicht viel ab; aber sie gefiel mir wegen der Unabhängigkeit der Lebensweise. Auch schmeichelt' ich mir mit der Hoffnung, daß sie künftig schon mehr einbringen würde, besonders wenn ich etwa selbst ein eignes belletristisches Journal herausgeben könnte. Das, meint' ich, würde mir auch einen Namen machen und vielleicht gar eine reiche Erbin in's Haus bringen.

Unglücklicher Weise war zu jener Zeit die französische Revoluzion ausgebrochen und im lebhaftesten Umschwunge. Alle Welt wurde dadurch aufgeregt, besonders die jugendliche. Ich fing daher auch an zu politisiren. Dieß brachte mich mit allerlei schwärmerischen Köpfen in Verbindung, welche die Welt à la française umgestalten d. h. republikanisiren oder demokratisiren wollten. Wir errichteten daher zuvörderst einen Klub, in welchem politische Debatten ange-

stellt wurden, um uns zu Volksrednern und Volkslenkern auszubilden. Von diesen Debatten kam es zu gewagten Entwürfen, zu geheimern Verbindungen, endlich gar zu Verschwörungen. Und dabei waren wir noch so thörig, alles recht hübsch zu Papiere zu bringen, Listen von Theilnehmern, Eidesformulare, Konstituzionen u. s. w. zu fertigen. Bald aber bekam die Polizei Wind davon. Sie drang, von Soldaten unterstützt, in unser Lokal, bemächtigte sich unsrer Papiere und Personen, und setzte letztere in's Gefängniß.

Auch ich befand mich unter den Gefangenen; und da ich als Sprecher und Schreiber des Klubs vor allen Andern kompromittirt war, so bekam ich auch das härteste Gefängniß und musste noch härtere Strafe befürchten. Das schlug mich sehr nieder. Rettungsversuche mislangen und verschlimmerten nur meine Lage. Da unterlag meine sonst kräftige Natur. Ich fiel, als ich eines Tags mein kärgliches Mittagsbrot verzehrt hatte, in einen apoplektischen Zustand, aus dem ich erst am andern Morgen erwachte, aber nicht im Gefängnisse, sondern auf dem anatomischen Theater, wo ich mich ausgestreckt auf einer Tafel, aber noch nicht entkleidet, in der Mitte zweier bereits entkleideten Leichen befand, deren vom Henkerschwerte getrennte Köpfe zwischen ihren Füßen lagen.

Mein Schreck war groß, als ich mich aufrichtete und diese gräßliche Nachbarschaft erblickte. Aber der natürliche Erhaltungstrieb brachte mich bald zur Besinnung und belehrte mich von der Gefahr, in der ich mich befand. Es war klar, daß man mich im Gefängnisse für todt gehalten und als eine vermeintliche Verbrecherleiche an die Anatomie abgegeben hatte. Aber ebenso klar war, daß, wenn man mich hier lebend traf, ich wieder in's Gefängniß zurückwandern musste. Hastig sprang ich auf, orientirte mich schnell, warf einen kurzen Mantel um, der im Vorzimmer lag, bedeckte mich mit einer ebendaselbst befindlichen Mütze, und versteckte mich so angethan in einem Winkel des verschlossnen Vorzimmers, um eine Gelegenheit zum Entspringen zu erlauern, da ich keinen andern Ausweg fand.

Diese Gelegenheit blieb nicht lange aus. Denn kaum hatt' ich mich hinter einem Gefäße, das im Winkel stand, niedergekauert: so ging die Thüre des Vorzimmers auf und es trat eine Person herein, wahrscheinlich der Prosektor, welcher die abgelieferten Leichen beschauen und vielleicht schon zur anatomischen Demonstrazion vorbereiten wollte. Ich rührte mich nicht. Sobald aber der Herr das Vorzimmer verlassen hatte, schlich ich mich zur Thür' hinaus und eilte über den Hof nach der Straße und dem benachbarten Thore der Stadt. Kein Mensch hielt mich an, und so war ich wieder frei, wie der Vogel in der Luft.

Aber um meine Freiheit nicht wieder zu verlieren, musst' ich vorsichtig sein. Ich lief zuerst nach einem nahen Walde. Hier ruht' ich erst etwas aus, suchte mir dann zur Erquickung einige Heidelbeeren und Erdbeeren, die gerade reif waren, und wanderte nun weiter. Aber wohin? Ich wusste, daß mein Bruder, trotz der Verschiedenheit unsrer Temperamente und Ansichten, mich zärtlich liebte. Er war beharrlicher im Studium der Theologie gewesen, als ich, hatte sich durch fleißiges Predigen als Kandidat ausgezeichnet, und bereits eine kleine Pfarre in einem Dorfe erhalten, das nur einige Meilen von der Stadt entfernt, in der ich gefangen saß, ganz versteckt im Gebirge lag. Natürlich sucht' ich hier meinen ersten Zufluchtsort. Aber ich durfte auch meinen Bruder nicht bloßstellen und auf keinen Fall länger als eine Nacht bei ihm verweilen. Denn es war doch möglich, daß man mich auch hier wieder aufsuchte.

Da Gegend und Weg mir recht wohl bekannt waren, richtet' ich mich so ein, daß ich die Wohnung meines Bruders erst erreichte, als es schon ganz dunkel war. Angelangt ließ ich ihn durch eine Magd, die eben im Hause war, vor die Thüre rufen. Er staunte nicht wenig, als ich ihn anredete und er meine Stimme erkannte. Mit zwei Worten erzählt' ich ihm das Geschehne und setzte dann hinzu: „Theuerster Bruder! du sollst durch mich nicht gefährdet „werden. Morgen ehe der Tag graut, verlass' ich schon „wieder dein Haus. Gieb mir nur ein Nachtessen und ein „Nachtlager, ein paar gute Stiefeln und ein paar Thaler

„Geld, damit ich weiter marschiren kann!" — „Aber, um's „Himmels willen, wo willst du hin?" — „Das darfst du „nicht wissen, damit du befragt mit gutem Gewissen be„theuern kannst, du wissest nicht, wo ich sei."

Das leuchtete meinem Bruder ein. Er führte mich sogleich, ohne daß es Jemand bemerkte, auf seine Studirstube, brachte mir etwas zu essen und zu trinken, bereitete mir selbst ein Nachtlager, gab mir Stiefeln und Geld, und fragte dann: „Um welche Zeit willst du morgen fort?" — „Früh um zwei." — „Gut! ich werde den Wecker stellen „und dich selbst wecken, wenn du es vor Müdigkeit ver„schlafen solltest." Wir umarmten uns und sagten einander gute Nacht, früh um zwei aber, wo mich der Bruder zur Hinterthüre des Gartens unbemerkt heraus ließ, mit nassen Augen ein ewiges Lebewohl. Denn wir wussten ja nicht, ob wir uns je einander wiedersehn würden.

Als ich den letzten Bruderkuß gegeben und empfangen hatte und nun meinen Wanderstab weiter fortsetzte, stiegen allerlei Gedanken und Gefühle in meiner Seele auf. Ich beneidete meinen Bruder nicht um sein Glück — er war schon glücklicher Gatte und Vater, lebte nicht glänzend, aber doch zufrieden in einem zwar kleinen, aber doch segensreichen Wirkungskreise, und war dieses Glücks vollkommen würdig — indessen drängte sich mir doch der Gedanke auf: „So gut „könntest du es auch haben, wenn du beharrlicher gewesen „wärst, wenn dich nicht ein unruhiger Geist in eine unbe„stimmte Leerheit hinausgetrieben hätte. Jetzt musst du als „Flüchtling das Weite suchen, musst, verfolgt auf der einen „Seite, einem ungewissen Schicksal auf der andern entgegen „gehn!"

Doch es hieß: Alea jacta est. Ich hatte meinen Rubikon, den Rhein, überschritten, nicht um dem immer noch heiß geliebten Vaterlande den Krieg zu erklären, sondern ihm den Rücken zu kehren und ein neues Vaterland aufzusuchen. Ich wandte mich daher zuerst nach Frankreich, das mir am nächsten war, und weil Frankreich sich in Paris konzentrirte, nach dieser Hauptstadt der modischen und der politischen Welt.

Hier angekommen sucht' ich vor allen Dingen Landsleute auf, um mich mit ihrer Hülfe in dieser für mich ganz neuen Welt zu orientiren. Es herrschte zu der Zeit in Paris das Schreckenssystem, ein republikanischer Terrorismus, der weit mehr blutige Opfer heischte, als der ärgste monarchische Despotismus. Ich schüttelte dazu den Kopf gegen meine neuen Freunde und schalt auf die Blutmenschen. Da hielt mir einer den Mund zu und sagte: „Still Bürger!" — so nannte man damal Jeden, wenn er auch als Fremdling noch nicht naturalisirt und dadurch zu einem Citoyen français gestempelt war — „um Gottes willen still! wenn du nicht auch die Guillotine kosten willst." — O Freiheit! — dacht' ich — wie wird dein heiliger Name entweiht!

Ein Andrer sagte mir, als er merkte, daß ich mich noch immer nicht mit den täglichen Blutszenen aussöhnen konnte: „Nun du wirst dich schon daran gewöhnen, wenn „du länger hier gewesen. Gewohnheit macht alles erträg„lich." — Aber ich konnte mich nicht daran gewöhnen. Je länger ich hier war, desto unerträglicher wurden mir die Gräuel, und desto mehr gerieth ich auch in Gefahr, ein Opfer meines Unwillens zu werden, da ich denselben nicht bergen konnte.

Ich entschloß mich also, Frankreich wieder zu verlassen und nach Nordamerika zu gehn. Hier — dacht' ich — ist die Freiheit nicht mehr so jung und so ausschweifend; sie ist schon etwas älter und gesetzter geworden. Hier wirst du nicht Zeuge von so grellen Widersprüchen zwischen Worten und Thaten sein.

Ein großes Boot, das auf der Seine Waaren von Paris nach Havre brachte, damit sie hier auf ein Kauffahrteischiff verladen und nach Amerika geführt würden, gab mir die bequemste Gelegenheit, meinen Entschluß in's Werk zu setzen. Ich kam bald und glücklich in Havre an, das man zu jener Zeit nicht mehr le Havre de Grâce (portus gratiae scil. divinae) nannte, weil man sich der göttlichen Gnade schämte, sie nicht mehr zu bedürfen glaubte, oder auch wohl fühlte, daß man derselben nicht mehr würdig wäre, sondern le Havre Marat zu Ehren eines Mannes,

der anfangs als medizinischer Charlatan mit einer Universalarznei herumzog, die er zu einem hohen Preise (das Fläschchen für zwei Louisd'or) verkaufte, dann auf das Kriechendste den Großen und Mächtigen, insonderheit dem damaligen Grafen von Artois, der ihn auch zu seinem Roßarzt ernannte, schmeichelte, nachher als Schriftsteller auftrat und ein Werk ankündigte, nach dessen Erscheinung man alle Werke Newton's und andrer großen Geister in's Feuer werfen würde, statt dessen aber ein Journal unter dem Titel: L'ami du peuple, herausgab, in welchem er täglich nicht nur den König, sondern auch alle ihm misfällige Minister und Generale, selbst Lafayette, auf das Heftigste schmähete, die Soldaten auffoderte, ihre Befehlshaber umzubringen, und die Armen, über die Reichen herzufallen, überhaupt aber nichts als Mord und Plünderung und Aufruhr mit einer bisher unerhörten Kühnheit predigte — mit welchen Predigten auch späterhin seine Reden und Handlungen als Mitglied des Konvents und als Präsident des Jakobinerklubs völlig einstimmten, bis die rächende Nemesis ihn durch die Hand einer patriotischen Jungfrau (Charlotte Corday) ereilte und seinem ruchlosen Leben ein Ende machte.

In Havre schifft' ich mich nach Amerika ein und langte auch hier bald und glücklich an. Aber ein Umstand verbitterte mir gleich Anfangs meine Existenz im Lande der Freiheit. Ich konnte die Kosten der Ueberfahrt nicht vollständig bezahlen. Der Schiffskapitän wollte mich also mit meiner kleinen Habe an Bord nicht eher ausschiffen lassen, als bis sich Jemand gefunden, der für mich bezahlte. Zwar fand sich bald ein solcher, aber nur unter der Bedingung, daß ich mich persönlich verpfändete, seine Auslage durch Arbeit abzuverdienen. Was wollt' ich machen? Ich musste ja wohl die harte Bedingung eingehn, da ich doch nicht auf dem Schiffe bleiben konnte. Ich wurde mithin sogleich im Lande der Freiheit ein Sklav und durfte nicht eher hoffen, mich von dieser Sklaverei loszukaufen, bis ich durch Arbeit auch den letzten Heller der Auslage bezahlt hatte.

Und was für Arbeit musst' ich thun! — Ein ordentliches Handwerk hatt' ich nicht erlernt. Sonst hätt' ich

wohl bei einem Handwerksmeister bald so viel verdienen können, als ich zur Wiedererlangung meiner Freiheit bedurfte. Da dieß nun nicht möglich war, so musst' ich ganz gemeine Handarbeit beim Hafen- Straßen- oder Kanal-Bau für eben nicht sehr hohen Tagelohn verrichten. Es dauerte daher ziemlich lange, bevor ich wieder ein freier Mann wurde. Denn weder in Philadelphia, wo ich zuerst den nordamerikanischen Freiheitsboden betrat, trotz seines Namens von so schöner Bedeutung, noch in andern benachbarten Orten, die zum Theil ebenso einladende Namen führten, als Germantown, Bethlehem, Nazareth, Christiansbrunn, Gnadenthal, Gnadenhütten u. s. w. fand sich ein Mensch, der mir aus christlicher oder deutscher Bruderliebe auch nur einen Vorschuß zur frühern Loskaufung gemacht hätte, ungeachtet es an allen diesen Orten von Brüdern (Mitgliedern der sog. Brüdergemeine) Freunden (Quäkern, die sich bekanntlich eine christl. Gesellschaft der Freunde nennen) und Landsleuten (deutsch-katholischen, deutsch-lutherischen und deutsch-reformirten) wimmelte, die auch meist in solchem Wohlstande lebten, daß sie ihre eignen Kirchen oder Kapellen, Prediger und Schullehrer hatten. Ich konnte aber keine Sicherheit für einen Vorschuß geben, als wenn ich meine Person von Neuem verpfändete; womit mir natürlich nicht geholfen war. Ich arbeitete also bei meinem ersten Pfandherren so lange fort, bis das Pfand gelöst war.

Allein was nun weiter thun, um leben zu können und der Gesellschaft auf eine anständige Weise nützlich zu werden? — Ich suchte zuvörderst eine Haus- oder Schullehrerstelle. Denn mich um eine Predigerstelle zu bewerben, wagt' ich nicht, da ich nicht lange genug Theologie studirt, auch noch keinen Versuch im Predigen gemacht hatte. Im Unterrichtgeben aber hatt' ich mich schon früher versucht, theils auf der Universität, theils nach meinem Abgange von derselben, und nicht ohne einigen Erfolg. Ich hatte nur die Sache aufgegeben, weil sie meinem allzulebhaften Unabhängigkeitssinne nicht zusagte. Dieser Sinn hatte aber jetzt viel von jener Lebhaftigkeit verloren, seit er mich in so

bedenkliche und unbehagliche Lagen geführt hatte. Die Abhängigkeit eines Lehrers, die ich zu jener Zeit so sehr verabscheute, erschien mir jetzt vielmehr als eine sehr wünschenswerthe Unabhängigkeit. So sehr verändern sich die Ansichten und Strebungen der Menschen nach den Umständen?

Aber leider wollte mir es auch damit nicht gelingen, trotz dem, daß ich gar keine großen Ansprüche machte. Wahrscheinlich traute man mir als einem erst Eingewanderten nicht. Und das konnt' ich den Leuten eben nicht verdenken, so kränkend und nachtheilig es sonst für mich war. Schwermüthig und fast lebensmüde ging ich daher eines Tages am Delaware, der Philadelphia mit dem Meere verbindet, auf und ab; und ich will es nicht verhehlen, daß schon der schreckliche Gedanke, ein Sprung dahinein könne ja wohl allem meinen Kummer ein Ende machen, in meiner Seele auftauchte.

Auf einmal sah' ich ein Boot vor mir stromaufwärts segeln und, als es mir näher kam, von einem heftigen Windstoß ergriffen umschlagen. Sogleich sprang ich in den Fluß, nicht um mein eignes Leben zu vernichten, sondern um fremdes zu erhalten. Denn ich war ein guter Schimmer. Ich packte auch sogleich einen Mann und brachte ihn noch lebendig an's Ufer. Dann sprang ich wieder hinein und brachte noch einen, der aber schon todt war oder schien. Denn er gab nicht das mindeste Lebenszeichen von sich. Ich legte ihn daher zu den Füßen des andern nieder, der sich das Wasser abschüttelte und nicht Worte genug finden konnte, mir zu danken. Es waren deutsche Töne, die ich von ihm vernahm. Um so lieber war es mir, ihn gerettet zu haben. Als er aber jenen Todten betrachtete, brach er in laute Klagen aus. Es war ein junger Verwandter von ihm, den er auf einer Handelsreise nach Amerika als Begleiter und Gehülfen mit sich genommen. Er selbst aber war, wie ich bald von ihm erfuhr, ein Kaufmann aus Norddeutschland.

Ich suchte ihn zu trösten, unter andern auch damit, daß der junge Mann vielleicht noch nicht ganz todt sei; ich wolle daher nach einem Arzte laufen, damit dieser Versuche zur Wiederbelebung mache. „Thun Sie das so geschwind als möglich!" — sagte der Kaufmann — „ich werde Ihnen sehr

dankbar sein." Schnell kam ich mit einem Arzte zurück. Aber alle Versuche waren vergeblich. Der Arzt erklärte, der junge Mann müsse erhitzt gewesen sein; denn er sei vom Schlage getroffen. Traurig gab der Kaufmann dem Arzte ein Stück Geld für seine Bemühung. Dann bat er mich, ihn in meine Wohnung zu führen, damit er ebenso wie ich die nassen Kleider ausziehn und sich erwärmen könne; denn er selbst habe als ein neuer Ankömmling noch keine Wohnung und seine Sachen seien noch auf dem Schiffe, das ihn hieher gebracht. Ich nahm ihn also mit mir, und den Ertrunknen ließen wir von zwei Lastträgern nachbringen, um für dessen Beerdigung zu sorgen.

Unterwegs erzählt' ich dem Kaufmanne kurz meine Geschichte und bedauerte, daß er in meiner kleinen Wohnung nicht alle Bequemlichkeiten, deren er eben bedürfe, finden würde. „Das schadet nichts" — war seine Antwort — „wir wollen uns schon eine größere miethen, wenn ich nur „erst die nassen Kleider vom Leibe habe. Sie werden mir „doch etwas Trockenes zum einstweiligen Anziehn geben oder „verschaffen können?" Ich bejahte dieß, obwohl mein Vorrath an Wäsche und Kleidungsstücken sehr klein war. Indem ich mich aber deshalb entschuldigen wollte, sagte er wieder: „Thut nichts; wir wollen schon mehr bekommen."

Nachdem die Umkleidung in der Geschwindigkeit so gut als möglich geschehn war, sagte der Kaufmann: „Jetzt, „mein lieber junger Freund, führen sie mich, wenn es Ihre „Zeit erlaubt, in eine Restaurazion! Denn mich hungert „und dürstet. Und wenn Sie auch Hunger und Durst ha„ben, so seien Sie mein Gast!" — Das that ich sehr gern; denn ich hatte diesen Tag, außer einer Tasse Thee zum Frühstücke, noch gar nichts genossen, und der Mittag war schon vorüber. Lange hatte mir keine Mahlzeit so gut geschmeckt, nicht bloß weil ich hungrig und durstig war und der Kaufmann gut auftragen ließ, sondern weil ich mir auch einer guten That bewusst war.

Nach der Mahlzeit gingen wir in meine Wohnung zurück. Hier machte mir der Kaufmann einen Antrag, der mich zu gleicher Zeit höchlich überraschte und erfreute. „Sie schei-

„nen" — hub er an — „hier noch kein festes Engagement „zu haben. Mein Begleiter und Gehülfe ist leider todt. „Ich brauche einen Andern zu meiner Handelsreise. Wol- „len Sie sein Stellvertreter werden? Machen Sie selbst die „Bedingungen nach Ihrem Gefallen! Gern werd' ich alles, „was recht und billig ist, bewilligen. Denn ich verdanke „Ihnen ja mit meinem Leben auch alles, was ich noch „habe." — Ich nahm, wie man leicht denken kann, sein Erbieten ohne Umstände an, weigerte mich aber durchaus, Bedingungen zu stellen, sondern überließ alles seinem Ermes- sen. „Nun wohl!" — sagte der Kaufmann — „auf der „Reise haben Sie für nichts zu sorgen; und nach der Reise wol- „len wir weiter sehn. Vielleicht aber haben Sie vor der Abreise „noch etwas hier zu zahlen oder zu kaufen. Nehmen Sie also „einstweilen diese Kleinigkeit und machen Sie sich ganz reisefertig „für heute über acht Tage! Denn ich muß hier erst die An- „kunft meiner Sachen vom Schiffe erwarten und auch einige „Geschäfte abmachen. Helfen Sie mir jetzt eine Wohnung „suchen! Denn diese hier ist zu klein für uns Beide."

Wir gingen auf der Stelle aus und fanden gleich in der Nähe, was wir suchten. Dann nahm ich auf heute Abschied von meinem Patrone, ging in meine Wohnung zurück, und dankte Gott auf meinen Knieen, daß er mich so unerwartet aus großer Noth gerettet und vor noch größerer Versuchung bewahrt hatte. Zugleich gelobt' ich feierlich, nie wieder zu verzweifeln und an Abkürzung meiner Tage zu denken, möcht' es mir auch noch so schlecht in der Welt ergehn. Ich machte mir also das alte „Perfer et obdura!" von nun an zu mei- nem beständigen Wahlspruche.

Die acht Tage bis zur Abreise vergingen sehr schnell und ich machte in dieser kurzen Zeit noch einige recht inte- ressante Bekanntschaften in Philadelphia. Denn mein Prin- zipal nahm mich in einige Häuser mit und stellte mich als seinen dermaligen Begleiter und Gehülfen vor. Da sahe man mich mit ganz andern Augen an, als früher; und ich merkte bald, daß jener ein vermögender Mann in der Handelswelt war, nicht bloß in der einen sondern auch in der andern Bedeutung des Worts. Vor der Abreise nahm

er auch noch als Diener und Führer einen Eingebornen an, der ihm als ein gewandter und reisekundiger, aber auch ehrlicher und treuer Mensch empfohlen worden.

So mit allem ausgerüstet, was zu einer glücklichen und angenehmen Reise nöthig, durchreisten wir die meisten nördlichen und südlichen Provinzen dieses jungen Freistaats und deren Hauptstädte, überall Bekanntschaften anknüpfend und Belehrungen suchend. In den südlichen war es mir aber auffallend, die Sklaverei noch in ihrer vollen Härte bestehn zu sehn. Ich konnte das nicht mit meiner Idee eines Freistaats zusammenreimen und bezeigte daher meine Verwunderung darüber. Man nahm das aber sehr übel, entschuldigte die Sache durch die angebliche Nothwendigkeit (was wohl nur Nützlichkeit heißen sollte) und wollte sie sogar durch die abgeschmackte Behauptung rechtfertigen, daß die Neger keine Menschen, sondern nur eine klügere und mit Sprachorganen versehene Affenart seien.

Auch Washington, die Hauptstadt des Freistaats, besuchten wir. Der Begründer desselben, dem zu Ehren die neue Bundesstadt so benannt wurde, lebte nicht mehr. Adams war als Präsident an dessen Stelle getreten. Wir machten ihm unsre Aufwartung und er nahm uns sehr gütig auf, lud uns sogar zu einer Abendgesellschaft ein; was wir dankbar annahmen. Die Gesellschaft war sehr zahlreich und ungenirt, fast zu ungenirt nach unsern Begriffen. Es befanden sich unter den Gästen Menschen, die, wenn die Bedienten (oder Gehülfen, wie man in Amerika sagt) mit Erfrischungen zur Thüre des Vorzimmers hereintraten, so ungestüm über die Präsentirteller herfielen, als wenn sie alles für sich allein behalten wollten; wogegen aber jene auch kein Bedenken trugen, die Ungestümen, welche das Prinzip der demokratischen Freiheit und Gleichheit so gröblich misbrauchten, mit ihren Stäbchen, die wahrscheinlich schon voraus zu diesem Zwecke bestimmt waren, auf die Finger zu klopfen.

Als wir nach Philadelphia zurückgekommen waren und mein Prinzipal Anstalten zur Rückreise nach Deutschland machte: fragt' er mich lächelnd, ob ich nicht Lust hätte, mit ihm zu gehn. „Lust wohl!“ — erwiedert' ich — „besonders

„in Ihrer Gesellschaft. Aber ich weiß nicht, wie mein Pro„zeß dort steht. Man könnte mich wieder einfangen, und „ich habe keine Lust, noch einmal in's Gefängniß oder in's „anatomische Theater zu wandern. Die Rücksicht auf meine „Sicherheit macht es mir also zur Pflicht, zu bleiben.“ — „Sie haben Recht“ — versetzte er — „aber ich will Ihrer „Sache wegen genaue Erkundigung einziehn. Und wenn „ich Ihnen schreibe, daß für Sie nichts mehr zu fürchten, „wollen Sie auch dann nicht kommen?“ — „Von Herzen „gern.“ — „Was wollen Sie aber hier in der Zwischenzeit „machen?“ — „Ich will sehn, ob ich noch eine Schulleh„rerstelle bekommen kann, um die ich mich, wie ich Ihnen „erzählt, schon früher beworben habe.“ — „Gut! ich habe „hier einige einflussreiche Freunde bei der deutsch-lutherischen „Gemeine, der Sie durch Ihr Bennkenntniß angehören. Mit „diesen will ich noch wegen Ihrer Anstellung sprechen; und „wenn es eine Möglichkeit ist, wird Ihr Wunsch gewiß „erfüllt.“

Der Mann hielt Wort, und schon in acht Tagen hatt' ich eine Anstellung mit fünfhundert Dollars Gehalt. Wer war froher als ich! Ich eilte zu meinem theuern Gönner und dankte ihm mit Thränen im Auge. „Ei was!“ — rief er aus — „Sie sind mir keinen Dank schuldig. Das „hat Gott so gefügt. Nehmen Sie aber zu Ihrer ersten „Einrichtung noch diese Kleinigkeit von mir!“—Ich wollte Umstände machen; aber er bat so liebevoll, ich möchte seinen guten Willen nicht verschmähen — er wäre ja mir Alles schuldig — daß ich nicht widerstreben konnte.

Drei Tage darauf segelte der edle Mann ab, unter tausend Segenswünschen von seinen Freunden — den inbrünstigsten von mir. Ich aber trat mein neues Amt an und gewann nach und nach diese Art von Wirksamkeit so lieb, daß ich fest entschlossen war, mich nie davon zu trennen, wenn ich nicht etwa ein hohes Alter erreichen und dieses mich dazu untauglich machen sollte.

Mein väterlicher Freund — denn unter dieser zugleich ehrwürdigen und liebevollen Gestalt schied er von mir — schrieb mir sehr bald nach seiner Ankunft. Aber der Brief

war sehr kurz. Er enthielt nur die Meldung einer glücklichen Nachhausekunft und die Anwünschung des höchsten Wohlseins für mich. Am Schlusse hieß es; „Von Ihren Angelegen„heiten weiß ich noch nichts. Sobald ich aber etwas Be„stimmtes erfahre, schreib' ich Ihnen ausführlicher.“

Lange harrt' ich mit gespannter Erwartung. Endlich nach Jahr und Tag kam ein zweiter Brief folgendes Inhalts:

„Mein lieber, theurer, junger Freund! Ihre Angele„genheiten stehn auf's Beste. Der Prozeß ist aus. Einige „Ihrer Mitgefangnen haben ein Jahr Festungsstrafe bekom„men und werden sie bald überstanden haben. Die übrigen „sind losgesprochen. Ich habe den Präsidenten des Gerichts„hofes, der die Untersuchung zu führen hatte, selbst besucht „und ihn befragt, ob, falls Sie zurückkämen, die Untersu„chung wieder aufgenommen werden würde. Anfangs schien „er bedenklich. Ich verbürgte mich für Sie. Der junge „Mann, sagt' ich, hat schon genug gebüßt. Die Erfahrung „hat ihn von seinen Verirrungen geheilt. Ich habe Nach„richt von meinen Freunden in Philadelphia. Er verwaltet „dort ein öffentliches Lehramt mit der gewissenhaftesten Treue. „Fodern Sie aber für sein gutes Betragen noch eine Kau„zion in Gelde, so bin ich bereit, sie zu leisten. — Darauf „erwiederte der Präsident, das sei nicht nöthig; meine wört„liche Bürgschaft genüge; er wolle sich dagegen mit seinem „Ehrenworte verbürgen, daß, wenn Sie zurückkämen und die „gesetzliche Ordnung nicht von neuem bedrohten, kein Mensch „den alten Schlamm wieder aufrühren würde. — Also kom„men Sie, und so bald als möglich! Denn ich habe noch „einen andern Plan mit Ihnen. Hören Sie mich ruhig an „und beschließen Sie dann, was Sie für gut halten!

„Der Handel hat mich zum reichen Manne gemacht. „Jener junge Mann, der so unglücklicher Weise im Dela„ware ertrank, war, wie Sie wissen, mein Neffe und mein „einziger natürlicher Erbe. Er sollte meinen Handel fort„führen. Denn er war von Jugend auf zum Handel be„stimmt und erzogen. Als er gestorben, war mein erster „Gedanke, Sie, meinen Retter, an Kindes Statt anzu-

„nehmen und Ihnen mein ganzes Vermögen zu hinterlassen. „Aber ich habe das aufgegeben, aus Liebe zu Ihnen und „zu einem andern Plane, der mir sehr am Herzen liegt. „Sie sind kein Mann für den Handel; denn Sie leben viel „zu sehr in der Ideenwelt. Sie würden in drei Jahren „bankrott machen und mein Vermögen wäre dann für Sie „und die Welt verloren.

„Nehmen Sie mir das nicht übel, lieber Freund! Wir „Kaufleute müssen Geld haben, um unsre Geschäfte schwung- „haft zu treiben. Aber Ihr Herren Gelehrten braucht kein „Geld, wenigstens nicht viel. Gold und Silber wirkt auf „Euch, wie Blei. Es drückt Euren Geist entweder ganz „zu Boden, oder es lähmt ihn wenigstens in seinem Auf- „schwunge. Ein Amt mit einem anständigen Auskommen „ist viel besser für Euch. Ihr solltet daher von Rechtswegen, „wenn ein glücklicher Zufall (Erbschaft, Lotterie u. d. g.) „Euch viel Geld zuwirft, dasselbe lieber von Euch thun und „zu gemeinnützigen Zwecken verwenden, um die Spannkraft „Eures Geistes zu erhalten. Ihr solltet Alle denken wie „Euer Horaz, den ich Laie freilich nicht in der Grund- „sprache lesen und anführen kann, der aber nach Ramler's „Uebersetzung in der 16. Ode des 3. Buches sagte: „„Wer „„vieles verlanget, dem mangelt vieles. Beglückt, wem „„auch mit sparender Hand Gott volle Genüge gab!""

„Aus diesem Grunde hab' ich einen andern Plan ge- „gemacht, nämlich folgenden. In meiner Vaterstadt, wo „ich so reich geworden, giebt es viel arme Kinder, die we- „der Unterricht noch Erziehung empfangen und daher meist „Taugenichtse, wo nicht gar Verbrecher werden. Für diese „will ich eine Unterrichts- und Erziehungsanstalt begründen, „und Sie, mein Freund, der Sie schon in Philadelphia sich „diesem Geschäfte mit so viel Liebe unterzogen haben, sollen „Direktor derselben werden. Ich bestimme Ihnen in dem Etat „der Anstalt einen jährlichen Gehalt von 1800 Thl. (von denen „jedoch Ihr Nachfolger nur zwei Drittel erhalten soll, da- „mit Sie als erster Miteinrichter und darum Mehrbeschäf- „tigter einen billigen Vorzug haben) nebst freier Wohnung, „Heizung, und Beleuchtung in meinem Hause, das sich mit

„wenigen Veränderungen zu diesem Zwecke sehr gut einrich-„richten lässt.

„Kommen Sie demnach auf Flügeln der Menschenliebe „zu mir und helfen Sie mir bei dieser ganzen Einrichtung, „bevor ich sterbe! Denn lange werd' ich nicht mehr leben, „und möchte doch gern noch die Anstalt unter Ihrer Leitung „aufblühen sehn. Fesselt dort Ihr Herz schon eine schöne „Amerikanerin, so lassen Sie sich dieselbe geschwind antrauen. „Sie soll mir herzlich willkommen sein; denn Sie kön-„nen nichts Schlechtes wählen. Ausstattung braucht sie „nicht mitzubringen; ich will sie schon ausstatten. Ist aber „Ihr Herz noch frei — desto besser! Sie geben dann Ihre „Hand einer braven deutschen Jungfrau. Ich kenne hier „schon Eine, die ganz für Sie passt — Leib und Seele „wohlgebildet, ein wenig schwärmerisch und schmachtend, „aber jenes nicht bis zur Narrheit, dieses nicht bis zur Be-„gierlichkeit — kurz languissante et intéressante, wie der „Franzos sagt. Sollt' ich mich aber in Ihrem Geschmacke „geirrt haben: so fürchten Sie ja nicht, daß ich Ihren Ge-„fühlen Gewalt anthun, daß ich Ihnen zumuthen sollte, aus „Gefälligkeit gegen mich eine Frau zu nehmen. Gott be-„wahre! Ich werde Ihnen das Mädchen nicht einmal zei-„gen, wenn Sie herkommen. Sie müssen sie selbst aus „der Menge von Blumen herausfinden. Zieht Sie die an, „die ich meine, wird's mich freuen. Wo nicht, so nehmen „Sie eine Andre, die Ihnen besser gefällt. Aber irgend Eine „müssen Sie allerdings nehmen. Denn die Kinder meiner „Anstalt bedürfen auch einer guten Pflegemutter. Und eine „solche in mein Haus einzuführen wird Ihnen gewiß keine „Ueberwindung kosten, da ich schon weiß, daß Sie kein „Weiberfeind sind. Also brauch' ich darüber kein Wort wei-„ter zu verlieren. Nur den Wunsch füg' ich noch hinzu, „daß Ihr junges deutsches Herz recht warm und kräftig für „das deutsche Vaterland schlagen möge. Dann wird es „auch meinen Plan mit Liebe umfassen.

„Leben Sie wohl und antworten Sie bald! Oder kom-„men Sie lieber gleich selbst! Beiliegender Wechsel wird die

„Reisekosten decken. Mit offnen Armen aber wird Sie em-
„pfangen Ihr väterlicher Freund N.“

Mein Herz klopfte gewaltig, als ich diesen Brief gelesen hatte. Ich las ihn noch einmal und noch einmal. Es wurde mir immer einleuchtender, daß ich dem Rufe folgen musste, und zwar gleich. Auf der Stelle bat ich daher die Vorsteher der deutsch-lutherischen Gemeine um Entlassung. Sie machten anfangs Schwierigkeiten. Einer sprach sogar von Undank. Als ich ihm aber den Brief zeigte, ward er beschämt, sagte: „Gehn Sie in Gottes Namen!“ und zahlte mir auch gleich den Wechsel aus, der in dem Briefe lag — um das Unrecht wieder gut zu machen, das er mir zugefügt hatte. Auch fand sich bald ein neuer Lehrer.

Der Abschied von Amerika wurde mir also in keiner Hinsicht schwer. Denn ob ich gleich hier gewissermaßen mein Glück gemacht hatte, so fand ich doch in andern Beziehungen weniger Befriedigung. Und ich muß dieß offenherzig aussprechen, damit Andre in ihren Erwartungen von Amerika nicht noch mehr getäuscht werden.

Einmal ist das dortige Treiben allzusehr auf den Gewinn materialer Güter gerichtet. Es giebt wohl auch dort Menschen, denen Wissenschaft und Kunst, Poesie und Religion, höhere Güter sind und mehr am Herzen liegen. Aber ihre Zahl ist sehr gering. Die bei weitem größere Menge läuft nur dem Erwerbe nach, will möglichst reich und das möglichst bald werden.

Dieses Treiben erzeugt ein andres Uebel, welches selbst das gesellige Leben verdirbt, den Geld-Aristokratismus. Trotz aller republikanischen Gleichheit ist doch der nicht Begüterte auch nicht geachtet. Und das geht so weit, daß sogar auf einem Balle, wo doch nur jugendliche Lebenslust herrschen und die Geschlechter einander näher bringen sollte, das reichere, wenn auch minder schöne und gebildete, Mädchen dem ärmern stets vorgezogen wird. Ein solcher Aristokratismus ist aber gewiß ebenso schlimm, als jeder andre. Ja es findet sich dort sogar auch der Geburts-Aristokratismus, nur unter einer andern Form, als in Europa,

nämlich als Farben-Aristokratismus. Ein reicher Mann von weißer Farbe wird wohl allenfalls eine Negerin, Mulattin oder Mestizin zur Buhlerin nehmen, aber gewiß nicht zur Frau. Beruht denn aber der Unterschied der Farben nicht auch auf der Geburt? Und ist es nicht auch eine Art von Kastenwesen, wenn die Menschen sich nach der Hautfarbe von einander sondern, ungeachtet sie in demselben Staate und unter denselben Gesetzen leben?

Endlich ist man dort auch in religioser Hinsicht keineswegs so durchgängig duldsam, wie es in der Ferne denen scheint, die da hören, daß es in den nordamerikanischen Freistaaten gar keine herrschende Religion giebt. Man kann wohl dort, wie eigentlich überall, im Herzen glauben, was, wie viel oder wie wenig man will. Auch wird jede religiose Sekte mit ihrem Kultus tolerirt. Aber die, welche auf eine strenge Sabbatfeier halten, dulden es nicht, daß Andre, die minder streng hierin denken, sich an Sonn- und Feiertagen auf eine Weise belustigen, die einiges Geräusch macht. Schon Manchem wurden an solchen Tagen von der Gasse aus die Fenster eingeschlagen, weil im Zimmer auf einem Flügel gespielt und dazu gesungen oder gar getanzt wurde *).

Diese und andre Misfälligkeiten erleichterten mir also meinen Abgang von Amerika, und zwar um so mehr, da mein Herz noch gar nicht gefesselt war. Als ich daher mein

*) Es ist ein Glück für unsern neuen Pythagoras, daß er Amerika so bald wieder verließ. Sonst hätt' er an sich selbst erfahren können, daß man dort, wenn ein materiales Interesse im Spiele ist, auch im höchsten Grade politisch intolerant werden kann. Denn als ein Feind der Sklaverei hätt' er es wahrscheinlich mit den Abolizionisten gehalten, welche die Emanzipazion der Sklaven schriftlich und mündlich empfehlen. Er hätte also auch nach dem sog. Lynchgesetze, welches die Volksjustiz autorisirt, getheert, gegeißelt oder gehängt werden, er hätte sogar, wenn er nicht gehängt worden, erleben können, wie Regierungs- und Kongreß-Beschlüsse die Pressfreiheit beschränkten, damit nur Niemand mehr die Sache der armen Sklaven vertheidigen möchte! S. Allg. Schulzeit. Nr. 79. d. J. wo auch ein gräßliches Beispiel scholastischer Intoleranz erzählt wird.

Reisegeld empfangen hatte, folgte Einpacken und Einschiffen schnell auf einander. Der Wind blies lustig in die Segel und trieb mich bald an Deutschlands Küste. Hier nahm ich Extrapost und eilte zu meinem Wohlthäter. Freudenthränen strömten beim Wiedersehn aus Beider Augen. Die Anstalt kam bald zu Stande, da es nicht an Mitteln fehlte. In sechs Wochen hatt' ich schon diejenige aus ihren Gespielinnen herausgefunden, die mir mein Freund bestimmt hatte. Sie gefiel mir, ich ihr. In den nächsten sechs Wochen waren wir schon Mann und Frau, und standen nun gemeinschaftlich an der Spitze einer Anstalt, die gedeihlich aufblühte. Der Stifter hatte mit freigebiger Hand für alles gesorgt und sogar meiner Frau als Mitregentin ein besondres Jahrgeld von 400 Thalern ausgesetzt.

Der würdige Mann hatte aber nicht die Freude, lange Zeit die Früchte zu schauen, die aus der von ihm begründeten Pflanzschule hervorgingen. Er starb schon nach drei Jahren, nachdem er noch zwei Kinder, mit denen mich meine Gattin beschenkte und die er als seine Enkel betrachtete, auf seinem Schoße gewiegt hatte. In seinem Testamente fand sich noch ein ansehnliches Vermächtniß für diese Beiden und die ihnen künftig folgen würden. Solcher Nachfolger gab es aber keine. Daher theilt' ich das Vermächtniß, weil es für zwei zu groß war, mit armen Verwandten und mit der Anstalt, um noch mehr Kinder aufnehmen zu können.

Ich selbst bin nun auch alt geworden und werde also bald meinem väterlichen Freunde folgen. Da mir nun Andre am Schlusse meiner ersten beiden Lebensperioden Grabschriften gesetzt haben oder setzen wollten: so will ich mir für den Schluß der dritten selbst eine setzen. Sie möge so lauten:

Von so manchen Lebensmühen
Ruhet hier ein Pilger aus;
Hoffend, fürchtend, strebend, ringend,
Ging er ein in's Vaterhaus.
Dort wird er die Ideale,
Die er hier nicht fand, erschaun;
Denn der Mensch soll nicht auf Erden
Ew'ge Hütten sich erbaun.

Anhang,

ein philosophisches Glaubensbekenntniß über Seelenwanderung und Unsterblichkeit enthaltend.

Als diese Schrift bereits unter der Presse war, fiel mir eine andre in die Hände, welche mich veranlasst, noch etwas über jene beiden, so interessanten und mit einander so nahe verwandten, Gegenstände zu sagen. Sie ist unter dem Titel erschienen:

„Die höchsten Angelegenheiten der Seele nach „dem Gesetze des Fortschritts betrachtet von „Ferd. Aug. Ritgen.“ Darmstadt, 1835. 8.

und sucht der alten Lehre von der Seelenwanderung dadurch ein neues Gewand zu geben, daß sie dieselbe nicht nur mit dem Christenthum in Verbindung bringt, sondern auch auf alle Weltkörper und deren Bewohner ausdehnt.

Diese umfassende Ansicht des Verfassers lässt sich am besten aus folgenden Worten desselben (S. 139.) erkennen: „Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die nie endende Le„bensform und diejenige, bei welcher vernünftige Freiheit sich „äußern kann, zusammen fallen. Auch ist zu erwarten, daß „auf jedem Weltkörper die bewohnenden Seelen so lange „niedere Formen durchbilden, bis sie zu einer nie endenden „und die Aeußerung vernünftiger Freiheit gestattenden Form „gelangen. Diese Form ist dann die höchste des betreffen„den Weltkörpers. Mit der Erlangung dieser Form „steht die Seele selbständig und der eignen Be„herrschung fähig da. Wenn diese Seele auf einem „Weltkörper die unsterbliche Lebensform erreicht hat: so kann „sie dieselbe nicht mehr ablegen; sie ist für immer „daran gebunden.“ — Warum kann sie das nicht? Wodurch ist sie so gebunden, durch innere Naturnothwendigkeit oder durch ihren vernünftig-freien Willen? — „Ehe und be„vor sie diese Form erreichte, wechselte sie eine endliche Form „nach der andern. Dieses Wechseln der Lebensformen nennt

„man gemeiniglich Seelenwanderung; wobei man irrig „die Formen, welche die Seele wechselt, für selbständig und „nicht für ein Werk der Seele hält. Es versteht sich „von selbst, daß die Metempsychose sich nur auf die nie„dern, nämlich auf die endenden Lebensformen beziehn könne, „und daß die Seelenwanderung aufhöre, sobald eine un„sterbliche Form erreicht ist.“ — Von selbst versteht sich das wohl nicht. Wenigstens bleibt dann immer die Frage übrig, warum die Seele, wenn alle Lebensformen, die sie nach und nach annimmt, ihr eignes Werk sind, sich nicht lieber gleich eine unsterbliche Lebensform anbildet. Die Ausflucht, daß dieß ein Sprung sein würde, den die Natur nicht gestatte, gilt hier nicht. Denn zwischen sterblichen und darum endenden Lebensformen und einer unsterblichen, also nie endenden oder ewig dauernden, bleibt immer ein ungeheurer Sprung übrig, man mag sich die letzte jener Formen noch so vollkommen denken. Und wenn man unter Lebensform in dieser Beziehung doch wohl nichts andres als einen Leib, einen mit der Seele als ihr Repräsentant und Organ in der Erscheinungswelt verbundenen Körper denken kann: so ist es wieder eine zu starke Zumuthung, diese materiale Lebensform als etwas Unsterbliches oder Ewigdauerndes zu denken. Wenn aber der Verfasser gleich nachher hinzufügt: „Das Fortbestehn einer „unsterblichen Lebensform hindert indessen die unerläßlich fortschreitende Vervollkommnung dieser Form nicht“ — so ist dieß wieder eine willkürliche Annahme, weil die unerläßlich fortschreitende Vervollkommnung, wie sie vorher stattgefunden haben soll, auch nachher stattfinden könnte und würde, obgleich diese Form nicht unsterblich wäre und fortbestände, sondern wie die frühere stürbe, um einer nenen und vollkommneren Platz zu machen. Ja eine unablässig fortschreitende Vervollkommnung lässt sich beim stetigen Wechsel der Lebensformen, wenn diese immer von Stufe zu Stufe besser würden, noch leichter denken, als bei einer feststehenden, gleichsam stereotypischen Form.

Allein es sind noch andre Gründe, welche diese Theorie sehr zweifelhaft machen und zwar nicht bloß diese, sondern

jede andre Theorie von der Seelenwanderung, sie sei alt oder neu, sobald sie mehr als eine sinnreiche Hypothese oder eine Veranschaulichung des Glaubens an Unsterblichkeit sein soll. Eine solche Theorie lässt sich nämlich weder historisch noch philosophisch als richtig erweisen.

1. Nicht historisch, durch einzele Thatsachen. Denn wenn man angebliche Thatsachen für wahrhafte halten soll, so müssen sie erst durch glaubwürdige Zeugnisse bestätigt werden. Wer kann aber bezeugen, daß diese oder jene Seele aus dem einen Leibe in den andern übergegangen? Das ist ja gar kein Gegenstand der Wahrnehmung, da, was man auch sehn, hören, riechen, schmecken oder fühlen möge, kein Mensch in der Welt weiß, daß das Gesehne, Gehörte u. s. w. gerade eine Seele sei.

2. Auch nicht philosophisch, durch allgemeine Gründe. Denn einem solchen Beweise würde mit Recht derselbe Vorwurf gemacht werden können, den man allen spekulativen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele gemacht hat, daß sie nämlich das vor allem Andern zu Beweisende (die vom organischen Leibe unabhängige Selbständigkeit der Seele oder ihre Substanzialität) schon als eine ausgemachte Sache voraussetzen, mithin ihr Prinzip erbetteln oder erschleichen. Wenigstens ist es bis jetzt noch keinen Psychologen gelungen, diese Substanzialität selbst zu erweisen, sei es, daß man die Seele (wie die meisten Neuern seit Cartesius) für eine durchaus immateriale (rein geistige) Substanz oder (wie die Aelteren) für ein sehr feines materiales (wässriges, luftiges, feuriges oder ätherisches) Ding hielt.

Die Theorie von der Seelenwanderung kann daher wohl nur eine symbolische Bedeutung haben, d. h. als eine bildliche Darstellung des im menschlichen Bewusstsein schon vorhandnen Glaubens an Unsterblichkeit aufgefasst werden. Und so soll sie auch nach Einiger Meinung von den ägyptischen Priestern aufgefasst und dem Pythagoras während seines Aufenthalts in Aegypten mitgetheilt worden sein. Sie sagten dann zu ihren gläubigen Schülern: „Eure „Unsterblichkeit ist ebenso gewiß, als wenn die menschliche „Seele, nachdem sie den einen Leib durch den Tod verlas-

„sen, entweder augenblicklich oder nach einer gewissen Frist „durch die Geburt wieder in einen andern überginge und so zu ei„nem neuen Leben erwachte, das beim endlosen Fortgange dieses „leiblichen Wechsels in alle Ewigkeit fortdauern müsste.“ — Verbreitete nun Pythagoras diese Lehre weiter in Griechenland und Italien: so ist hieraus auch begreiflich, wie der Mythos entstehn konnte, daß dieser berühmte Weise selbst unter so verschiednen Gestalten oder Lebensformen über die Erde gegangen *).

Wenn aber der Glaube an Unsterblichkeit schon vorhanden war und durch die Lehre von der Seelenwanderung nur versinnbildet wurde: so muß er auch eine tiefere Grundlage und eine stärkere Bürgschaft als in der bloßen Phantasie des Menschen haben. Diese Grundlage und Bürgschaft zugleich ist das moralisch-religiose Bewusstsein aller vernünftigen Wesen, welches zur vollen Klarheit entwickelt, sich in den drei Hauptideen: Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit offenbart.

Sollen jedoch diese Ideen nicht wieder in's Unbestimmte zerfließen oder gleichsam in's Leere verflattern: so müssen sie auf etwas Persönliches als einen festen Halt bezogen werden. Sie sind folglich als persönliche Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit zu denken.

Das ist mein Glaube, der alles, was nach unsrem Tode geschehen wird, ruhig derselben höhern Weisheit überlässt, welche das, was vor unsrer Geburt geschahe, anordnete; der also alle bloß neugierige Fragen über das Jenseitige zurückweist, weil sie unbeantwortlich, mithin zwecklos sind; den ich aber auch mir und meinen Glaubensgenossen durch kein sophistisches Blendwerk werde rauben lassen, wie vornehm es sich immer geberden und wie diktatorisch es sich als absolute Allwisserei aussprechen mag.

*) Man vergleiche Gatterer's Commentatio de metempsychosi immortalitatis animorum symbolo aegyptiaco ad Herod. II. 122 — 3. im 9. B. der Novae commentationes societatis scientiarum gottingensis. Mehr Schriften über denselben Gegenstand findet man in meinem philosophischen Wörterbuche B. 3. S. 703. (nach der 2. A.) angezeigt.

Ich verwerfe daher auch unbedenklich und unbedinglich die neuerlich mit der pantheistischen Weltansicht beinahe modisch gewordene Vorstellung von einer unpersönlichen Unsterblichkeit, und zwar um so mehr, weil

1. eine solche Unsterblichkeit mit der sog. papierenen fast auf gleicher Linie steht, und noch weniger praktischen Werth hat, da der Gedanke des Nachruhms doch den Menschen zum Guten begeistern kann, der Gedanke der Unpersönlichkeit aber höchst unfruchtbar ist und für die Vernunft sogar etwas Widerliches hat; weil

2. eine solche Unsterblichkeit nicht bloß mit dem Buchstaben des Christenthums, sondern auch mit dem Geiste desselben, der die Vernunft selbst ist, im schreiendsten Widerspruche steht; weil es sich

3. überhaupt nicht begreifen lässt, warum, wie und wodurch ein geistiges d. h. vernünftiges und freies, also auch persönliches Wesen, das einmal mit vollem Bewusstsein seines Selbst existirte, aufhören soll, so zu existiren, sei es durch absolute Vernichtung, die kein anderweites Beispiel in der gesammten Natur hat, oder durch eine Art von chemischer Auflösung in ein andres geistiges Wesen, die sich kaum denken lässt; und weil endlich

4. die Philosophie sich nur verhasst macht, wenn sie dem Menschen seinen besten Trost für Leben und Sterben raubt, ohne ihm irgend eine Entschädigung dafür zu bieten, wofern nicht der dürre Gedanke einer blinden Nothwendigkeit sein leidiger Tröster sein soll, und verächtlich, wenn sie auf Paradoxien ausgeht, ohne sie mit irgend einem haltbaren Grunde zu unterstützen, wofern nicht etwa ein dunkles und erkünsteltes oder gar witzig sein sollendes Gerede als Weisheit gelten und so den majestätischen Thron der Wissenschaft einnehmen soll.

Daß ein solches Glaubensbekenntniß mir bei denen, welche alles wissen und begreifen wollen, wenig Ehre bringen wird, weiß ich wohl. Ja ich sehe voraus, daß sie mich einen Unphilosophen schelten werden. Denn mit solchen Scheltworten sind sie gleich bei der Hand, wenn man ihnen zu widersprechen wagt. Das lass' ich mir aber gern gefallen.

Denn die Formel: „Du bist ein Unphilosoph!" heißt im Munde Jener doch eigentlich weiter nichts als: „Du bist kein Philosoph wie wir!" Und das ist leicht zu ertragen, weil ich es selbst schon vorlängst eingestanden habe. Uebrigens könnt' ich auch wohl jenes Wort mit ebenso leichter Mühe und wenigstens mit gleichem Rechte zurückgeben — denn man darf es ja nur mit einer gewissen Derbheit aussprechen, um es zu bekräftigen — wären solche Waffen nicht unwürdig eines wissenschaftlichen Kampfes. Mögen sie also denen überlassen bleiben, die nicht mit bessern ausgerüstet sind!

XIV.

Ueber Gewissens- und Glaubensfreiheit

sowohl in moralisch-religioser als in rechtlicher Hinsicht.

Ein philosophisches Friedenswort an alle Religionsparteien.

„Stecke dein Schwert an seinen Ort! Denn wer das „Schwert nimmt, der soll durch's Schwert umkommen."

Jesus.

(Erschien zuerst: Leipzig, 1839. 8.)

Vorrede zur ersten Auflage.

Wenn ich diese kleine Schrift als ein Friedenswort an alle Religionsparteien bezeichnet habe: so versteht es sich von selbst, daß diese Allheit vorerst nur relativ zu nehmen, mithin bloß auf alle Parteien meiner nähern Umgebung, christliche und jüdische, zu beziehn sei. Da jedoch bereits auch Türken theils als Kaufleute theils als Gesandte Europa und Deutschland durchziehn, und da Einige derselben nach öffentlichen Blättern nicht bloß italienisch, französisch und englisch, sondern auch schon deutsch verstehn und daher deutsche Schauspiele besuchen und deutsche Blätter lesen: so wär' es ja nicht unmöglich, daß ein glücklicher Zufall auch dieses Friedenswort einem solchen Türken zuführte. Und da ferner Seine Majestät oder, wie man in dieser Beziehung diplomatisch zu sagen pflegt, Seine Hoheit, der türkische Sultan, bereits manchem türkischen Vorurtheile, obwohl zum großen Aerger seiner Ulemas, entsagt, ja da er sogar seinen türkischen Unterthanen befohlen hat, die unter seinem Zepter lebenden Ungläubigen (d. h. nach türkischem Sprachgebrauche, dem auch manche Christen folgen, Andersgläubigen) besser als bisher zu behandeln: so hat er wohl auch den Gedanken aufgegeben, daß er als Beherrscher der Gläubigen so berechtigt als verpflichtet sei, den alleinseligmachen-

den Glauben an den großen Propheten Muhammed und dessen Koran allen Ungläubigen, die sein Arm nur erreichen kann, wie Jener mit Feuer und Schwert aufzudringen. Dann aber dürfte einem solchen Monarchen auch mein Friedenswort nicht misfällig sein, wenn er es nur vernähme.

Allein, wie gesagt, ein so weites Ziel hab' ich mir nicht vorgesteckt. Und noch weniger hab' ich an Persien, Ostindien, China und Japan gedacht, wiewohl es auch dort eine Menge von Religionsparteien giebt, die einander ebenso gründlich hassen, als die unsrigen. Ich bin vielmehr schon zufrieden, wenn man mich nur in meinem lieben deutschen Vaterlande hört, und hier weder aus Stolz noch aus Hartnäckigkeit bösmüthig das zurückstößt, was ich gutmüthig darbiete. Geh' also hin, du kleines Büchlein, und klopfe an die Thüren meiner lieben Landsleute mit einem leisen Hepatha! Es werden sich ja doch wohl Einige finden, welche dich mit freundlicher Miene aufnehmen.

Einleitung.

Keinem aufmerksamen Beobachter unsrer Zeit kann die Bemerkung entgangen sein, daß in der römisch-katholischen Kirche jetzt auf einmal so viele Stimmen sich für Gewissens- und Glaubensfreiheit vernehmen lassen, ungeachtet jene Kirche so lange Zeit eine Feindin dieser Freiheit gewesen ist und die Vertheidiger derselben für Feinde der Religion selbst oder wenigstens für Indifferentisten erklärt hat. Denn, sagte sie, nur wer gleichgültig gegen alle Religion ist, kann solche Freiheit für sich und Andre in Anspruch nehmen. Ja, sie ist noch weiter gegangen; sie hat auch thätlich diese Freiheit zu vernichten gesucht. Denn worauf anders zweckten die von ihr errichteten Inquisizionstribunale oder Ketzergerichte ab, als alle Andersgläubige trotz den Mahnungen ihres Gewissens mit Gewalt (durch Bannflüche, Martern, oder gar durch Feuer und Schwert) zur Abschwörung des eignen Glaubens und zur Annahme des römisch-katholischen zu nöthigen? Ihr Grundsatz war daher immer der bekannte Spruch (Luk. 14, 23): „Nöthige sie „herein zu kommen, auf daß mein Haus voll werde!“ ungeachtet der ganze Sinn der Parabel, in welcher dieser Spruch vorkommt, sonnenklar beweist, daß jenes Nöthigen zu einem Gastmahle nicht vom Zwingen, sondern nur vom Einladen zu verstehn war; wie wir noch heute unsre Gäste nöthigen zuzulangen, ohne ihnen Speise und Trank gewaltsam in den Mund zu stopfen. Man sollte also beinahe vermuthen,

daß, wer in jener Kirche von Gewissens- und Glaubensfreiheit nicht verweigernd oder bekämpfend, sondern fodernd oder vertheidigend spricht, dadurch schon dem Geiste seiner Kirche untreu werde oder gar als ein verkappter Ritter Krieg mit ihr zu führen suche.

Allein so schlimm ist es wohl nicht gemeint. Man verlangt nur nicht Gewissens- und Glaubensfreiheit im Allgemeinen oder für alle Religionsparteien, sondern bloß für sich selbst und seine Glaubensgenossen, für die römisch-katholische Kirche, weil diese die erste und älteste, die einzige und allgemeine, ja die alleinseligmachende sei. Nun ist zwar das alles grundfalsch. Denn zu geschweigen, daß Moses weit früher als Jesus auch auf Gottes Befehl, wie die Schrift sagt, eine jüdische Kirche stiftete, aus welcher als Mutter die christliche als Tochter erst hervorging: so war auch die ursprüngliche christliche Kirche eine ganz andre, als die heutige römisch-katholische, die sich erst nach und nach aus jener entwickelt und mit so heterogenen (zum Theile sogar heidnischen) Elementen ausstaffirt hat, daß die Christen der ersten Jahrhunderte, wenn sie von neuem die Erde betreten und nach Rom kommen könnten, nicht wenig über eine solche Umgestaltung erstaunen und diese unbedenklich für eine Verunstaltung der alten apostolischen Kirche erklären würden. Die angebliche Einzigkeit und Allgemeinheit der römisch-katholischen Kirche widerlegt schon der Augenschein. Denn es giebt ja nicht nur mehre christliche Kirchen, die sich gleichfalls katholische nennen, wie die griechische und die armenische, sondern auch noch andre, die sich protestantische oder evangelische nennen, wie die lutherische und die reformirte. Und was den Anspruch des Alleinseligmachens betrifft, so ist es damit noch schlechter bestellt. Denn einmal kann nur Gott uns selig machen, kein Mensch den andern, also auch kein Menschenverein seine Mitglieder, er habe Namen wie er wolle. Und dann bewährt auch jene Kirche ihren Anspruch gar nicht durch die That, weil zwischen dem Seligsprechen, das dort häufig genug vorkommt, und dem Seligmachen ein gewaltiger

Unterschied ist, und weil selbst jenes Seligsprechen sich doch im Verhältnisse zur ganzen Kirche immer nur auf einige Wenige bezieht, wie das damit verwandte Heiligsprechen. Betrachten wir aber jene Kirche im Ganzen, so zeigt sie sich vielmehr, wie jede andre, als eine Gesellschaft von so gebrechlichen und sündhaften Menschen, daß man unter ihnen auch eine Unzahl von groben Verbrechern wahrnimmt. Ja selbst viele Oberhäupter jener Kirche und viele ihrer nächsten Unterthanen haben sich von jeher als solche Menschen gezeigt. Es ist daher schon längst gesagt worden, daß Italien und namentlich der Kirchenstaat, der doch eigentlich ein Muster für alle Staaten sein sollte, ein Paradies der Räuber und Mörder zu sein scheine; und vor nicht langer Zeit berichteten sogar die öffentlichen Blätter, daß in der heiligen Roma selbst neun Mordthaten in einer und derselben Nacht begangen worden. *) Das ist doch wahrlich weit mehr Unheiligkeit als Heiligkeit! Wie schlecht muß es also auch mit der Seligkeit oder dem Seligmachen bestellt sein! Darüber darf man sich aber nicht wundern, wenn es wahr ist, was neulich ein öffentliches Blatt (Leipz. Fama vom 2. Febr. 1839) aus Rom berichtete, daß nämlich ein Knabe, der beim Fastenexamen den römischen Katechismus „auswendig und ohne Fehler rückwärts „und vorwärts hersagen kann," zur Belohnung für sein gutes Gedächtniß folgendes herrliche Privilegium erhält: „Als erwachsener Mann darf er bei Verbrechen „nie so hart, als ein Andrer, und nie mit dem „Tode bestraft werden." Da kann er also morden, soviel er will; man darf ihn doch nur einsperren, bis er wieder entläuft. Die Mordfreiheit scheint also dort noch ein höheres Gut zu sein, als die Gewissens= und Glaubensfreiheit! Es fragt sich aber doch, ob ohne diese Freiheit überhaupt von echter Moralität und Religiosität

*) Früher berichtete das in London erscheinende New monthly magazine (1825. S. 127.) daß während der 24 jährigen Regierung des P. Pius VI. in Rom 16000 Morde begangen wurden, mithin auf jeden Tag ungefähr 2 fielen. N. A.

auch nur die Rede sein könne. Dieß müssen wir also vor allen Dingen untersuchen.

1.
Gewissensfreiheit.

Das Gewissen ist allerdings die Stimme Gottes in uns, die ursprüngliche Offenbarung desselben, durch welche wir erst das Gute vom Bösen unterscheiden und uns als berufene Bürger eines ewigen Gottesreiches denken lernen. Darum kann es auch das ursprüngliche moralisch-religiose Bewusstsein des Menschen genannt werden. Es mahnt uns zum Guten und warnt uns vor dem Bösen im Namen Gottes und richtet uns auch in demselben Namen billigend oder misbilligend, lossprechend oder verurtheilend, je nachdem wir seiner Stimme gefolgt sind oder nicht. Wer bist du also, verwegner Mensch, der du dir eine Gewalt über das Gewissen deiner Nebenmenschen anmaßest? Heißt das nicht, deine Autorität über die göttliche erheben, die sich eben durch das Gewissen in uns ankündigt? — Gott hat also freilich das Gewissen des Menschen gebunden, er hat uns durch dasselbe Pflichten auferlegt, die wir heilig halten d. h. um des Guten oder um Gottes als des Urquells aller Güte willen gewissenhaft erfüllen sollen. Aber ebendarum soll auch kein Mensch dem Gewissen des Andern Gewalt anthun; und ebendarum sagten auch die Apostel des Herrn einmüthig, als ihnen der Hohepriester zu Jerusalem verboten hatte, die neue Lehre ihres Meisters dem Volke zu verkündigen: „Man muß Gott „mehr gehorchen als den Menschen." (Apostelgesch. 5, 29). Wollte man dagegen mit dem Verfasser der Schrift: „Mes rêves ou l'art de ne pas m'ennuyer," sagen: „Les „régulateurs de l'Egypte, pour compléter la civilisation, „inventèrent la conscience" — so würde man sich nur lächerlich machen. Denn die, welche Egypten regulirt und zivilisirt haben, mögen noch so kluge Leute gewesen sein:

so haben sie doch gewiß das Gewissen sowenig als die Vernunft erfunden. Ohne diese ursprünglichen Gottesgaben hätten weder sie selbst an's Reguliren und Zivilisiren denken, noch Andre von ihnen regulirt und zivilisirt, sondern nur wie Pferde und Hunde dressirt werden können.

Sagt man aber, das Gewissen, wie hoch auch seine Abkunft und wie tief es auch in der Menschenbrust gewurzelt sei, könne doch schlummern oder unwirksam sein und irren oder Gutes und Böses verwechseln: so geben wir das wohl zu, weil es die tägliche Erfahrung leider nur allzusehr bestätigt. Wir können daher auch dem Philosophen von Genf nicht durchaus beipflichten, wenn er in seiner rhetorisch-poetischen Manier ausruft: „Conscience, conscience! in-„stinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré „d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, „juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme „semblable à Dieu! C'est toi qui fais l'excellence de sa „nature et la moralité de ses actions. Sans toi je ne „sens rien en moi qui m'élevc au-dessus des bêtes, que „le triste privilége de m'égarer d'erreurs en erreurs à „l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans „principe." S. Rousseau's Emile T. III. p. 75. Hier ist Wahres und Falsches unter einander gemischt, wie so oft bei diesem hyperbolisirenden Philosophen. Wenigstens würden die Prädikate eines durchaus sichern Führers und untrüglichen Richters nur von dem Gewissen eines Menschen gelten, dessen ursprüngliche Anlagen die möglichhöchste Entwicklung und Ausbildung erreicht hätten, also eines vollkommnen Menschen. Denn das Gewissen bedarf der Kultur ebensowohl als andre Anlagen und mit denselben. Je roher daher ein Mensch ist, destomehr ist er in Gefahr so zu urtheilen und zu handeln, als wenn er kein oder nur ein schwaches Gewissen hätte.

Wenn wir aber auch, durch Erfahrung genöthigt, zugeben müssen, daß das Gewissen eines Menschen schlummern und irren könne, weil der Mensch überhaupt ein beschränktes Wesen ist und daher nur durch allmählichen Fortschritt in der Entwicklung und Ausbildung seines Geistes zu einer höhern

„und Handlungen übergeht, unter dem Staatsgesetze“ — wie unter dem natürlichen Rechtsgesetze der Vernunft.

Sonach hat es mit der Gewissensfreiheit dieselbe Bewandtniß, wie mit der Denkfreiheit. Auch diese ist nur innerlich unbedingt nach dem Sprüchworte: „Gedanken sind zollfrei“ — nämlich als bloße Thätigkeiten des Geistes, die Niemand kennt, außer Gott und dem Denkenden selbst. Sobald aber die Gedanken in Worte und Handlungen übergehn, sobald sich also die Denkfreiheit äußert, um sich als Sprech- Schreib- und Druckfreiheit geltend zu machen, wird sie nothwendig bedingt oder beschränkt, und zwar nicht bloß moralisch, sondern auch juridisch und politisch, indem der positive Gesetzgeber im Staate nach Maßgabe des natürlichen Rechtsgesetzes und mit Hinsicht auf örtliche und zeitliche Verhältnisse, die kein weiser Gesetzgeber unbeachtet lassen darf, eben zu bestimmen hat, wie weit die äußere Freiheit in allen Kreisen der Menschengesellschaft gehen dürfe, ohne sich selbst aufzureiben und so auch das öffentliche Wohl zu zerstören. Jeder fühlt das auch gleich, sobald er selbst durch den Misbrauch dieser Freiheit in seinem Rechtsgebiete verletzt oder in seinen Bestrebungen gehemmt wird. *)

2.

Glaubensfreiheit.

Alles, was bisher von der Gewissensfreiheit und der mit ihr verwandten Gedankenfreiheit gesagt und hoffentlich bei aller Kürze zur Gnüge dargethan worden, gilt

*) Ein merkwürdiges Geständniß legt in dieser Hinsicht der berühmte belgische Freiheitsheld de Potter in einem Schreiben aus Paris vom 12. Dezemb. 1831 (abgedruckt im Messager de Gand) ab, wo er den belgischen Revoluzionsmännern vorwirft, sie hätten durch ihre Räubereien den belgischen Namen geschändet, die Freiheit unpopular gemacht und mit dem öffentlichen Schatze den Unterhalt des Volks verschlungen. Und doch standen mit diesen Männern auch die sonst so intoleranten belgischen Pfaffen in genauer Verbindung! Hofften sie etwa dabei im Trüben zu fischen? N. A.

auch von der Glaubensfreiheit. Denn diese ist schon mit unter jenen beiden begriffen, wiefern der Glaube sich gleichfalls auf etwas Gedachtes und vornehmlich auf etwas Moralisch-Religioses bezieht — in welcher Beziehung er auch zum Unterschiede von andern Glaubensarten Religionsglaube heißt — und somit einen bedeutenden Rang in der gesammten Gedankenwelt des Menschen einnimmt. Er geht dann selbst aus dem Gewissen als einer Gottesstimme hervor. Wir denken uns dann nicht bloß als berufene Bürger eines ewigen Gottesreiches, sondern wir glauben auch an dessen Realität und hoffen mit der gewissesten Zuversicht, daß wir einst das Geglaubte auch als wirkliche Bürger schauen werden, wenn wir uns nur nicht durch eigne Schuld dessen unwürdig gemacht haben.

So nothwendig aber dieser Glaube für Jeden ist, der seinem Gewissen vertraut und demselben als einer Gottesstimme folgt; ja so heilsam er auch für die ganze Menschengesellschaft und für jeden besondern Verein in derselben, für jede kleinere oder größere Gemeine, ist: so ist er doch zugleich über jeden Zwang erhaben, weil er seinem Wesen nach auf freier Ueberzeugung beruht, und daher sogar seinen hohen Werth, seine heilsame Wirksamkeit zur Veredlung und Beseligung der gesammten Menschheit verlieren würde, wenn irgend ein Einzelmensch, heiße er Priester oder Fürst, oder wenn irgend ein Verein von Menschen, heiße er Kirche oder Staat, auftreten und zu Jemanden sagen dürfte: „Du „musst dieses oder jenes glauben; willst du aber „nicht, so wirst du Freiheit oder Ehre oder Ver- „mögen oder gar das Leben verlieren!" Das wollte auch wohl Jesus selbst durch den dieser Schrift als Motto vorgesetzten Ausspruch andeuten. Denn wenn er nicht einmal seine Person durch das Schwert vertheidigt wissen wollte, so konnt' er auch nicht seine Lehre durch dieses oder irgend ein andres Gewaltmittel vertheidigt oder verbreitet wissen wollen.

Aus solcher Gewalt entspringt nur Religionshaß, und aus diesem wieder Religionskriege, die schon so viele Millionen Menschen unglücklich gemacht und hingemor-

det haben; wie die Geschichte der Kreuzzüge gegen Muselmänner und Albigenser und die Geschichte des dreißigjährigen Krieges beweist. Man sollte daher beinahe glauben, die verblendeten Menschen hätten damit nicht ihrem himmlischen Vater, dem Gotte der Liebe, sondern ihrem höllischen Feinde, dem Dämon des Hasses, Hekatomben bringen wollen. Und doch hat noch ganz neuerlich der unlängst vom Papste zum Kardinal erhobne Erzbischof von Mecheln allen Pfarrern seines Sprengels den Befehl ertheilt, „von der Kanzel zu „predigen, daß der Krieg, den Belgien im Begriff stehe „zu beginnen, ein Religionskrieg sei, an welchem „jeder Katholik theilnehmen müsse, um gegen das Joch „der Ketzer zu kämpfen;“ was jedoch das Journal de la Belgique nicht zugeben will. S. Leipz. Fama vom 9. Febr. 1839. und Leipz. Zeit. vom 12. Febr. d. J.

Es ist aber um so widersinniger, solchen Glaubenszwang zu üben, da bis auf den heutigen Tag soviel über den Glauben gestritten worden, daß es scheint, als wüssten die Streitenden selbst noch nicht, welches der echte oder wahre Glaube sei und wie er sich vom unechten oder falschen unterscheide. Das Berufen auf gewisse Bücher als heilige Urkunden, aus welchen der wahre Glaube geschöpft werden soll, reicht nicht hin zur Entscheidung, weil (abgesehn vom Streite über die Echtheit dieser Bücher selbst) nicht nur verschiedne Religionsparteien sich auf ganz verschiedne Bücher als Quellen ihres Glaubens berufen, sondern auch dieselben Bücher von Schriftgelehrten derselben Partei auf sehr verschiedne, oft ganz entgegengesetzte, Weise ausgelegt werden, mithin der Streit sich dann um die Vorfrage dreht, wie jene Bücher auszulegen seien. Denn es ist natürlich, daß, wer sie anders auslegt, auch einen andern Sinn darin findet, folglich auch einen andern Glauben daraus schöpft. Das Berufen auf die Ueberlieferung aber hilft in dieser Beziehung noch weniger. Denn die Ueberlieferung ist schon in ihrem Ursprunge eine sehr trübe Quelle, und trübt sich immer mehr, je weiter sie sich im Laufe der Zeiten von ihrem Ursprung entfernt und dabei mancherlei unreine Zusätze in sich aufnimmt. Auch bedarf ja die

Ueberlieferung, sei sie mündlich oder schriftlich, selbst wieder der Auslegung. Und wenn diese nun, wie gewöhnlich, auch verschieden ausfällt: so ist nicht abzusehn, wie des Streitens über den Glauben ein Ende werden soll, besonders wenn noch eine dritte Instanz sich in den Streit mischt, nämlich die Vernunft, sowohl die sogenannte gemeine als die philosophirende. Denn da erhebt sich gleich wieder ein neuer Streitpunkt theils über die Präzedenz theils über die Kompetenz dieser Instanz, indem die Vernunft von den Einen als ein Funke der Gottheit über alle Maßen gepriesen, von den Andern aber als eine durch die Sünde verdorbene und gleichsam bestochene Richterin ganz und gar perhorreszirt wird.

Zwar verweist uns die Schrift selbst auf die Früchte des Glaubens als ein Merkmal seiner Echtheit oder Unechtheit; und das ist unter allen wohl das vorzüglichste Kriterium. Denn ein Glaube, der unfruchtbar an guten Werken ist, wäre wenigstens kein lebendiger, sondern ein todter, ein bloßes Mundbekenntniß oder Herr-Herr-Sagen, also gewiß auch kein echter. Und wäre ein Glaube gar nur an bösen Werken fruchtbar, so müsste man ihn schlechthin für verwerflich halten. Allein ganz sicher und zulänglich ist doch dieses Kriterium auch nicht. Denn einmal ist es, wenn man einen Menschen nicht ganz genau oder durch und durch kennt — und wer kennt wohl außer Gott irgend einen Menschen so genau, daß ihm alle, auch die innersten und geheimsten, Bestimmungsgründe seines Handelns bekannt wären? — sehr schwierig zu beurtheilen, ob und wie weit seine Handlungen aus seinem Glauben hervorgingen. Bei ganzen Religionsparteien aber wird die Beurtheilung noch schwieriger. Denn bei allen finden sich Gute und Böse in bunter Mischung und mannigfacher Abstufung. Wer vermag hier das Mehr und Weniger, und dann wieder das Verhältniß des Glaubens als Motives zu den Handlungen bei einer großen Menschenmenge, die nicht einmal durchgängig einen völlig gleichförmigen Glauben hat, zu beurtheilen? Ein Nichtchrist könnte sich daher wohl veranlasst fühlen, zu den Christen zu sagen: „Euer Glaube kann nicht echt sein, da unter

„christlichen Völkern ebenso, wie unter nichtchristlichen, Wol„lust, Völlerei, Betrügerei, Raub, Mord, Barbarei, Skla„verei, Tyrannei, überhaupt Sünden und Laster aller Art „gefunden werden." Endlich giebt es ja auch unter den Christen selbst Religionsparteien, die nichts auf gute Werke geben, sondern alles auf den Glauben setzen, den sie für den alleinrechtfertigenden oder alleinseligmachenden erklären, nach dem bekannten Grundsatze: Fides sola justificat seu beatificat.

Bedenkt man nun alle diese Umstände: so kann man es zwar nicht tadeln, wenn der Glaube wie alles Andre nach der Foderung des Apostels (1 Theff. 5, 21.) geprüft und dann auch über denselben gestritten wird, da nun einmal das Glauben als ein mehr subjektives denn objektives Fürwahrhalten eine disputable Sache ist und der Streit darüber doch auch zur vollkommnern Entwicklung und Ausbildung des menschlichen Geistes, selbst in Bezug auf den Glauben, vornehmlich aber zur Reinigung desselben von so vielen Schlacken, zur Ausscheidung des so heillosen Aberglaubens dienen kann. Darum sagt derselbe Apostel auch kurz vorher (V. 19): „Den Geist dämpfet nicht!" wie er denn selbst schon mit Einigen seiner Zeit- und Glaubensgenossen, die seinen feurigern und freiern Geist dämpfen wollten, in Streitigkeiten gerieth, bei denen es auch zuweilen etwas lebhaft herging. Man vergleiche nur z. B. das höchst merkwürdige 15. Kapitel der Apostelgeschichte, wo Bericht erstattet wird von den Verhandlungen einer apostolischen Versammlung, die man sogar als das erste Konzil der christlichen Kirche betrachtet hat. *)

Wohl aber kann und muß man es tadeln, wenn der Streit über den Glauben mit liebloser Bitterkeit geführt wird, wenn man Bannflüche gegen die Andersgläubigen schleudert oder gar zu noch härtern Gewaltmitteln räth oder greift. Und doch ist dieß bis auf unsre Zeiten herab so ge-

*) Auch Schenkel's Abh. de ecclesia corinthia primaeva factionibus turbata (Basel, 1838. 8.) enthält sehr lehrreiche Untersuchungen über die Streitigkeiten in der ersten christlichen Kirche. K. A.

wöhnlich geworden, daß sogar unlängst ein protestantischer Professor auf einer berühmten Universität Deutschlands sich nicht entblödete, einige junge Philosophen wegen einer Lehre, die er selbst für höchst unverständlich oder unpopular erklärte und die ebendarum der Verbreitung unter dem Volke gar nicht fähig ist, als höchst gefährliche Menschen für Staat und Kirche öffentlich zu denunziren, so daß ihnen der Staat weder ein kirchliches noch ein andres Lehramt anvertrauen dürfe, wenn er nicht seiner eignen und der Kirche Zerstörung ruhig zusehn wolle. *)

Gewiß schadet ein so leidenschaftlich geführter Glaubensstreit der guten Sache der Religion mehr, als er ihr nützt. Da er aber doch nur in literarischer Weise mit der Feder in der Hand geführt wird: so soll man auch ihn nicht mit Gewalt unterdrücken, weil man dadurch am Ende die Glaubensfreiheit selbst vernichten würde, zu der es wesentlich gehört, daß Einer den Glauben des Andern prüfen und bestreiten darf. Auch haben, so lange das Menschengeschlecht in mehre Religionsparteien zerfallen ist, diese Parteien jenes Recht gegen einander geübt. Die Juden bestritten den Glauben der Heiden, die Christen den Glauben der Juden und Heiden, und diese wieder den Glauben der Christen, so wie späterhin die Muselmänner dasselbe in Bezug auf jene thaten. Und haben nicht seit der Reformazion Katholiken und Protestanten, Lutheraner und Kalvinisten, Anglikaner und Presbyterianer rc. mit gleichem Eifer dasselbe Recht gegen einander geltend gemacht? — So wird es wohl auch noch lange Zeit fortgehn. Denn selbst da, wo alle Glieder einer örtlichen Gemeine sich zu einer und derselben Kirche oder Hauptgemeine bekennen, wird man immer Einzele finden, die nicht alles glauben, was ihre Kirche lehrt, oder wenigstens diese Lehre sich so ausdeuten, wie es ihre Bildungsstufe und ihre anderweiten Ueberzeugungen mit sich bringen.

*) S. „Die Hegelingen von Dr. Heinrich Leo," verglichen mit meiner Gegenschrift: „Der hallische Löwe und die „marzialischen Philosophen unsrer Zeit," am Ende des 3. Band. der 3. Abth. dieser Gesamm. Schrr.

Einen durchgängig oder bis auf alle Punkte einstimmigen Gesammtglauben wird man also nirgend finden, und am wenigsten da, wo man den Leuten recht viel zu glauben zumuthet. Gerade solche Zumuthung reizt dann zum lauten oder mindestens stillen Widerspruche. Es ist daher auch nicht abzusehn, wann und wie alle Glaubensstreite aufhören sollen, wofern es nicht Gott gefällt, allen Menschen einen und denselben Geist einzuhauchen, nicht bloß in Ansehung des Fühlens und Denkens, sondern auch in Ansehung des Begehrens und Wollens, das selbst wieder Einfluß auf jenes hat. Denn die Uneinigkeit der Menschen, auch in Glaubenssachen, kommt noch öfter aus dem Herzen (oft sogar aus dem Magen) als aus dem Kopfe. Der praktische Egoismus ruft dann den theoretischen hervor. Die Menschen werden also nimmer völlig gleichförmig glauben und handeln, werden es ebensowenig, als Karl's V. Uhren völlig gleichförmig gingen, obwohl diese bloß Maschinen waren, soviel Mühe sich auch jener Kaiser, nachdem er den Herrscherstab niedergelegt und statt desselben das Mönchbrevier in die Hand genommen hatte, während seiner klösterlichen Einsamkeit gab, diese kleinen Maschinen zu einem solchen Gange zu zwingen. *)

Ebendieß ist auch der Grund, daß jede Religionspartei zwar für sich selbst die Glaubensfreiheit in Anspruch nimmt, aber Andern nicht sofort zugestehn will. Entsteht daher irgendwo eine neue Religionspartei als Gegensatz einer alten, schon bestehenden und herrschenden: so wird jene von dieser sogleich mit einem feindseligen Auge betrachtet, wird gedrückt und verfolgt, des Bürgerrechts und andrer Lebensgüter beraubt, wo nicht gar mit Todesstrafe bedroht, als wär' es ein grobes Verbrechen, den alten Glauben nicht für einen durchaus wahren zu halten, sondern einen neuen als den bessern zu bekennen. Daher kommen auch die Schimpfnamen der Neologen, Heterodoxen und Ketzer. Die neue

*) S. auch die meinem Kirchenrechte beigedruckte Abhandlung: Ueber die klimatische Verschiedenheit der Religionsformen, in Nr. IX. der 4. Abth. dieser Gesamm. Schrr.

Partei klagt nun mit Recht über alle diese Unbillen. Aber kaum hat sie an Zahl und Macht gewonnen, kaum ist sie selbst zum Bestande und zur Herrschaft gelangt: so macht sie es ebenso nicht nur gegen andre neuere, sondern auch gegen die älteren, die ihnen nicht mehr gewachsen sind. So machten es die Christen gegen die Nichtchristen und auch die Protestanten gegen die Katholiken in vielen Ländern, wo sie selbst die stärkern geworden waren. Sie vergaßen nun jene Glaubensfreiheit, die ihre Vorfahren so nachdrücklich als ein heiliges Recht gefodert hatten. Was Wunder, daß ihre Gegner da, wo sie noch die überwiegende Mehrzahl ausmachten, Gleiches mit Gleichem vergalten oder das eigentlich nur bei Räubern und Mördern gültige Recht des Stärkern übten? — Das ist aber nicht Frömmigkeit, sondern Ungerechtigkeit, nicht Religiosismus, sondern baarer Egoismus.

Soll es nun in der Menschenwelt immer so fortgehn? Soll die Religion immer eine aufregende Zwietrachtsstifterin bleiben, nie eine beseligende Friedensbringerin werden? — Nein! sagt jeder wahre Freund der Menschheit und der Religion; es muß doch endlich gelingen, eine bessere Ordnung der Dinge herbeizuführen, wenn nur die, welche in Kirche oder Staat für das Heil der Menschheit wirksam sein sollen, etwas guten Willen haben, ihre Pflicht zu erfüllen. Lasset uns daher aus den bisherigen Betrachtungen über Gewissens- und Glaubensfreiheit noch einige Folgerungen in Bezug auf Kirche oder Staat ableiten! *)

---

*) Ich bemerke hier vorläufig wegen des Folgenden, daß ich dabei von der gewöhnlichen Grundansicht ausgegangen bin, „daß die Kirche „ihrer Natur nach eine Gesellschaft sei, daß sie also nothwendig auch Gesellschaftsrechte haben müsse.“ Diese Ansicht ist aber neuerlich von einem berühmten Rechtsgelehrten, dem Domherrn und Ordinarius der Juristenfakultät in Leipzig, D. Günther, mit sehr starken Gründen bekämpft worden. S. dessen Aufsatz: „Inwieweit ist „die Kirche ein Rechtssubjekt?“ in Pölitz's Jahrbüchern der Geschichte und Staatskunst. 1833. Sept. Nr. 1. Die hier aufgestellte gegentheilige Ansicht hätte mir allerdings großen Vortheil gewährt. Denn es ging daraus von selbst hervor, daß die Kirche weder an sich noch dem Staate gegenüber eine Zwangsanstalt sein könne. Ich wollte mich aber dieses Vortheils nicht bedienen, damit die Gegner nicht sagen möch-

3.

Folgerungen

1. in Bezug auf die Kirche.

Vor allen Dingen fragt es sich: Würde die Kirche (d. h. jede Religionsgesellschaft, sie mag einen besondern Namen führen, welchen sie wolle, weil diese Namen doch nur mehr oder weniger bedeutsame Unterscheidungszeichen der verschiednen Gesellschaften im Leben sein sollen) etwas verlieren, wenn eine allgemeine Gewissens- und Glaubensfreiheit bestände? — Darauf werden nun freilich manche Kirchenglieder, besonders solche, die von der Kirche viel Lohn für wenig Arbeit erhalten und daher ein sehr behagliches, wo nicht gar üppiges, Leben führen, mit einem lauten Ja antworten. Denn sie werden fürchten, daß jene Freiheit viele Schäflein aus ihrem Stalle verlocken möchte. Allein die Antwort solcher Betheiligten ist von keinem Belange, weil sie nur aus einem Privatinteresse hervorgeht. Dieses bei Seite gesetzt und die Sache aus einem höhern Standpunkte betrachtet, wo kein irdischer Dunst das nach dem Himmel gerichtete Auge umnebelt, müsste man vielmehr eingestehn, daß es gar schlecht mit einer Kirche bestellt wäre, welche durch allgemeine Gewissens- und Glaubensfreiheit viele Glieder verlöre, während eine andre, welche dadurch ebensoviele gewönne, wenigstens die Präsumpzion erweckte, daß es mit ihr weit besser bestellt sei. Denn es kann ja der

---

ten, ich hätte mir die Sache zu leicht gemacht. Wünschen muß ich jedoch, daß alle meine Leser auch jenen Aufsatz lesen möchten. Denn er enthält viel Wahres und Gutes; und die Kirche würde vielleicht mehr Heilsames schaffen, wenn sie nach der darin ausgesprochenen Ansicht handelte und behandelt würde. Nicht minder lesenswerth ist auch der gleich darauf folgende Aufsatz von Bretschneider über „die „Ursachen der Veränderungen, welche zu unsrer Zeit in „der kirchlichen und bürgerlichen Welt sichtbar sind.“ Was hier der schrift- und weltkundige Verf. besonders S. 221—3. über Glaubensbekenntnisse und Kirchenreformen sagt, stimmt ganz mit meinem „Sendschreiben an Paulus und Petrus“ überein.

höhere und eigentliche Zweck der Kirche, Beförderung der moralisch-religiosen Bildung ihrer Glieder durch Belehrung und Ermahnung und gemeinsame Gottesverehrung oder, wie man's auch kurzweg zu benennen pflegt, durch Erbauung der Gemüther, nimmermehr durch irgend eine Art des Gewissens- und Glaubenszwanges erreicht werden. Daher wird eine Kirche, die solchen Zwang übt, gewiß nicht von ihren Gliedern als eine echte Mutter verehrt und geliebt, sondern vielmehr als eine Stiefmutter, die nur immer die Zuchtruthe schwingt, gefürchtet oder gar verabscheut werden. Sie wird ebendeswegen ihre ehrenwerthesten Glieder, denen solcher Zwang unerträglich ist, verlieren; oder diese werden wenigstens auf Mittel denken, sich dem Zwange auf alle mögliche Weise zu entziehn. Woher käm' es denn sonst, daß jetzt so viele Katholiken den Wunsch aussprechen, statt eines die ganze Kirche beherrschenden Papstes an die Spitze der katholischen Landeskirchen Patriarchen zu stellen, die zwar mit väterlichem Ernste, aber auch mit väterlicher Güte, regieren sollen? *) — Woher kommt es ferner, daß jetzt „von den „Ufern des Shannon bis zu denen der Schelde und der „Weichsel, von den Ufern des Rheins, der Tiber und des „Tajo bis zu den fernen Gestaden des Orinoko, des Laplata

*) Diese Idee sprach schon Friedrich der Große aus in den merkwürdigen Worten seiner hinterlassnen Werke: „Die großen Mächte „werden keinen Statthalter Christi mehr anerkennen wollen; jede wird „einen eignen Patriarchen in ihrem Lande ernennen." Warum verwirklicht man nicht diese Idee des großen und sonst so duldsamen Monarchen jetzt, wo es so viele Katholiken selbst wünschen? In Russland ist sie auch schon verwirklicht, indem der Kaiser Nikolaus im J. 1839 den römisch-katholischen Erzbischof von Mohilew zum Metropolitan aller römisch-katholischen Kirchen in Russland ernannt hat. S. Leipz. Zeit. 1839. Nr. 109. Mag immerhin der Papst in seinem Kirchenstaate gebieten, aber nicht in fremden Ländern, diese mögen übrigens von katholischen oder protestantischen Fürsten beherrscht werden; denn das gilt am Ende gleich, wenn die Regierung nur eine gerechte und alle Unterthanen gleichermaßen behandelnde ist, wes Glaubens sie auch seien. S. auch Baader über die Emanzipazion des Katholizismus von der römischen Diktatur. Nürnb. 1839. 8.

„und des stillen Ozeans ein bisher unerhörter Geist der Frei„heit und der Neuerung durch die katholische Welt geht?“ (Allg. Zeit. 1839. Nr. 37.) Ist es nicht hauptsächlich das in dieser Welt herrschende Zwangs-Prinzip, was solche Bestrebungen hervorruft?

Ja gewiß, hätt' ich das Unglück, durch Geburt einer solchen religiosen Zwangsanstalt einverleibt zu sein: so würd' ich unbedenklich noch weiter gehn, würde sie ganz aufgeben und mich zu einer andern Kirche wenden, die gegen solchen Zwang nicht bloß mit Worten, sondern auch mit der That protestirte. Und fänd' ich eine solche nicht in meinem Vaterlande, was glücklicher Weise nicht der Fall ist: so würd' ich, trotz meiner Abneigung gegen das Auswandern so wie gegen alles Separatisten- und Konventikelwesen, doch lieber mit den Meinigen in eine Einöde ziehn, um hier selbst als Priester im geschlossnen Familienkreise zu fungiren. Denn ich kenne sehr wohl die Worte der Schrift: „Wo zwei oder drei versammelt sind „in meinem Namen, da bin ich mitten unter ih„nen.“ (Matth. 18. 20). Wo aber der Sohn ist, da ist auch der Vater und der heilige Geist; denn diese Drei sind ja Eins. (1. Joh. 5, 7). Darum wird die echte Gottesverehrung, die Jesus selbst fodert (die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit — Joh. 4, 24.) im Hause wohl so gut und noch besser als im Tempel stattfinden können, wenn die Kirche ihr durch Geisteszwang entgegenwirkt. Das wird selbst der orthodoxeste Theolog nicht ableugnen wollen.

Ist es aber wahr, daß eine gut bestellte, ihres höhern und eigentlichen Zwecks stets eingedenke, Kirche bei allgemeiner Gewissens- und Glaubensfreiheit nur gewinnen kann: so versteht es sich von selbst, daß sie nicht bloß aller offnen Gewalt zur Erreichung dieses Zwecks entsagen muß, sondern auch allen geheimen Machinazionen. Dahin gehören vornehmlich jene unseligen Plackereien und Quälereien, mit welchen die Proselytenmacher das Gewissen derer ängstigen, welche sie zu ihrer Kirche herüberziehn wollen; was sie auch ein Bekehren nennen, ob es gleich vielmehr ein Bethören oder Verkehren ist. Und doch benutzen sie dazu noch obenein die Geschlechtsliebe — die

sie sonst, vornehmlich bei Mönchen und Nonnen als besonders heiligen Personen, als etwas Unheiliges betrachten — wenn etwa dieselbe in einer sogenannten gemischten Ehe ihre gesetzliche Befriedigung sucht. Denn ob man gleich auf der einen Seite eine solche Verbindung zwischen Gläubigen und Ungläubigen oder Ketzern für Entweihung eines angeblichen Sakramentes, mithin für etwas Sündhaftes, ja sogar für eine Todsünde erklärt *): so erlaubt man sie doch wieder auf der andern Seite, um auch auf diesem Wege die Macht der Kirche durch die Zahl ihrer Glieder zu vermehren. Darum presst man das Gewissen des einen Verlobten so lange, bis er trotz den Staatsgesetzen, die doch jeder Unterthan nach einer ausdrücklichen Foderung der Schrift (Röm. 13, 1—5.) „nicht allein um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen" befolgen soll, das feierliche Versprechen abgelegt hat, entweder den andern Theil selbst zur Untreue gegen seine Kirche zu verleiten, oder wenigstens die aus einer zugleich für sündhaft und für erlaubt erklärten Verbindung hervorgehenden Kinder in der Religion der Kirche zu erziehn, die sich allein für seligmachend hält und darum sich selbst und Andern auch alles gestattet, was ihre Herrschaft über das Gewissen und den Glauben der Menschen befördern kann. Doch über diesen Gegenstand ist in der schon oben angeführten Schrift Ammon's sowohl aus dem Gesichtspunkte der christlichen Religion als aus dem der gesunden Vernunft ein so gediegnes Votum abgegeben, daß ich eine Ilias post Homerum schreiben würde, wenn ich darüber noch mehr sagen wollte. Man beherzige also nur das dort Gesagte. **)

---

*) Letzteres that wenigstens der berühmte Jesuit Thomas Sanchez in seinem dickleibigen Werke: Disputationum de sancto matrimonii sacramento tomi III. Antverp. 1652. T. II. pag. 230 sqq. Andre katholische Kirchenlehrer sind freilich nicht so überstreng gewesen, weil sie nicht so gar inkonsequent als jener Schriftsteller sein wollten, der trotz der Todsünde doch auch noch ein jesuitisches Hinterthürchen für die offen lässt, welche sie begehen wollen.

**) Wen die Gelehrsamkeit, mit welcher Ammon's Werk so reichlich ausgestattet ist, etwa von dessen Lesung abschrecken sollte, der kann

Man denke aber auch zugleich an die Worte, die zwar nur aus dem Munde eines einfachen Handwerkers in Leipzig, der seinem vormaligen Zunftgenossen in Nürnberg als Volksdichter nacheifert, kommen, die aber so wahr und in ihrer popularen Weise so schön sind, daß ich nicht umhin kann, sie hier zu wiederholen:

„Fehlet Bruderlieb' im Herzen,
„Kann ein Dom mit tausend Kerzen
„Keine Seligkeit bereiten,
„Selbst ein andrer Welttheil nicht."

Wollte nun aber allen Mahnungen zum Trotze eine Kirche ihr ebenso unmenschliches als unchristliches Zwangs-Prinzip durchaus festhalten und auch von ihren geheimen Machinazionen nicht lassen: so würde nichts übrig bleiben, als ist Hülfe der gleichfalls von Gott angeordneten weltlichen Obrigkeit gegen geistliche Anmaßung in Anspruch zu nehmen. Wir haben also die Sache auch noch

2. in Bezug auf den Staat

zu erwägen. Denn daß dem Staate über jede Kirche, die innerhalb seines Gebietes ganz oder theilweise sich befindet, ein Oberaufsichtsrecht und ein Oberschutzrecht gebüre, die jetzt von den Staatsrechtslehrern sowohl als von vernünftigen Gottesgelehrten so allgemein anerkannt, daß es keines weitern Beweises bedarf, wenn auch irgend ein Kirchenfürst noch behaupten wollte, daß er und seine Kirche über allen Staaten stehe, daß er daher Könige nach seinem Gutdünken ein- und absetzen, die Unterthanen ihres Eides der Treue entbinden könne, und was dergleichen widersinnige Prätensionen mehr sind. Denn

---

sich an die zwar populare, aber darum nicht minder gediegene, Darstellung der Sache in Bretschneider's Erzählung: „Der Freiherr von Sandau", halten. Beide Werke widerlegen zugleich den „Athanasius" eines bekannten Ultramontanisten so bündig und kräftig, daß diesen undeutschen Streiter für Rom keine Dekorazion in der Welt (und wär' es auch der goldne Sporn) vor dem Vorwurfe schützen wird, sein Publikum nur durch blendende Sophismen und gellende Schlagwörter bethört zu haben.

die Zeiten des alten kanonischen Rechts, wo es hieß, die pontificalis auctoritas und die regalis potestas seien so verschieden, quanta est inter solem et lunam differentia, sind ja doch nun auf immer verschwunden, wie sehr man sich auch bemühen möge, sie mit Hülfe der Jesuiten wieder herzustellen.

Wenn wir nun zuvörderst dem Staate oder im Namen desselben der Staatsregierung ein Oberaufsichtsrecht über die Kirche zuerkennen: so kann dieß nicht die Bedeutung haben, daß jene Regierung als solche befugt sei, zu untersuchen, ob das, was die Kirche lehrt, wahr oder falsch sei. Denn darüber hat jene gar kein Urtheil; sie hat vielmehr die Pflicht, ihre Inkompetenz in dieser Hinsicht offen einzugestehn. „Les magistrats“ — sagt Rousseau sehr richtig in seiner Lettre II. de la Montagne — „n'ont aucune „autorité sur les ames; et pourvu qu'on soit fidèle aux „loix de la société dans ce monde, ce n'est point à eux „de se mêler de ce qu'on deviendra dans l'autre, où ils „n'ont aucune inspection.“ Ihre Aufsicht erstreckt sich also eigentlich nur auf das Thun und Lassen der Kirche und ihrer Vorsteher, Beamten oder Diener; wobei die Lehre bloß insofern zur Erwägung kommt, als sie das Thun und Lassen hervorruft. Mischte sich z. B. die Kirche unter dem Vorwande, ihr Glaube bringe das so mit sich oder verpflichte sie dazu, in politische Händel, predigte sie Ungehorsam gegen die Staatsgesetze, foderte sie die Unterthanen zur Empörung auf, verbände sie sich mit den Feinden des Staats, um mit deren Hülfe ihre Absichten durchzusetzen, maßte sie sich eine Strafgewalt über sogenannte Ketzer an, oder wollte sie gar Menschenopfer zur Versöhnung der Gottheit in ihren Tempeln darbringen: so würde die Staatsregierung nicht nur die Befugniß, sondern auch die Verbindlichkeit haben, zur Wahrung des Rechts und des Wohls aller Staatsgenossen der Kirche entgegenzutreten und, wo nöthig, ihre ganze Gewalt gegen so ungebürliches und heilloses Beginnen aufzubieten. Denn die Fürsorge, ne quid respublica detrimenti capiat, ist ja eben das Hauptmotiv, um dessen willen eine Regierung in der großen Bürgergesellschaft konstituirt

und mit einer alle anderweiten Kräfte, mögen sie Individuen oder gewissen Vereinen in derselben angehören, überragenden Gewalt ausgerüstet ist. Es folgt also schon hieraus, daß der Staat keine Kirche innerhalb seiner Gränzen als eine Zwangsanstalt anerkennen kann und dulden darf.

Noch mehr aber folgt dieß aus dem Oberschutzrechte des Staats. Denn wenn die Kirche in ihren Rechten vom Staate geschützt sein will — und sie bedarf dieses Schutzes gar oft, sowohl im Frieden als im Kriege — so darf ihr zwar der Staat diesen Schutz ebensowenig als einer andern Gesellschaft oder einem Einzelbürger im Staate verweigern, weil es seine Pflicht ist, jedes wirkliche Recht zu schützen. Aber ebendarum kann er ihr auch seinen Schutz nur unter der Bedingung gewähren, daß sie selbst kein Recht verletze und daß sie überhaupt nichts Ungebürliches thue und fodre. Wollte sie also als Religionsgesellschaft allein geschützt sein, so daß der Staat andern Gesellschaften der Art den Schutz entziehen sollte, verlangte sie unter dem Vorgeben, daß die Religion, welche sie bekenne, die herrschende sei, ein so ausschließliches Privilegium: so würde der Staat ihr dasselbe nicht bewilligen dürfen. Denn eine herrschende oder Staatsreligion in diesem Sinne soll es gar nicht geben, wenn auch die Mehrheit der Staatsgenossen und die Staatsregierung selbst sich zu dieser oder jener Religion bekennen. Die Staatsregierung soll in dieser Hinsicht so unparteiisch als die Göttin der Gerechtigkeit selbst sein. Sie soll andre Religionsparteien nicht bloß dulden oder toleriren — denn Duldsamkeit oder Toleranz als etwas Negatives (Nichtbedrückung, Nichtverfolgung, Nichtmishandlung) ist nur ein Minimum von Gerechtigkeit. Sie soll vielmehr Allen gleichen Schutz und gleiches Recht gewähren, vorausgesetzt, daß Alle dem Staate auch gleiche Pflicht leisten. Denn Recht und Pflicht bedingen sich immer gegenseitig. Die Gewissens- und Glaubensfreiheit soll also unter dieser Bedingung allgemein sein, soll allen Religionsparteien im Ganzen und im Einzeln auf gleiche Weise gewährt werden, und zwar auch aus dem Grunde, welchen Ammon in der vorhin erwähnten Schrift (S. 185.) aus den Zeitumständen ent-

lehnt, indem er sagt: „Ist es bei der großen Beweglichkeit „der Zeit, bei der gesteigerten Reizbarkeit der menschlichen „Leidenschaften und bei der, vielleicht nur halben, aber gerade deswegen leicht gährenden und aufbrausenden, Intelligenz der Massen überhaupt schon gefährlich, die Zügel „der Regierung zu straff anzuziehn: so gilt das noch vielmehr der innern geistlichen Leitung des Glaubens und des „Gewissens. Nur im reinen Lichte gedeiht Ordnung, freier „Gehorsam und Friede; und diesen auf dem geraden und „sichern Wege herbeizuführen, muß doch zuletzt der Wunsch „aller derer sein, die einem gerechten, edlen, sittlichen Zeitbedürfnisse genügen wollen."

Der Staat kann auch dabei nicht das Mindeste verlieren; vielmehr kann er nur gewinnen. Wo der Staat um der Religion willen drückt und verfolgt, raubt und mordet, weil es eine priviligirte Kirche so verlangt: da flieht alles, was nur fliehen kann, um Hab' und Gut, Leib und Leben zu retten. Wo er aber allen Religionsparteien gleiches Maß und Gewicht in Ansehung des Rechts und der Pflicht, der Vortheile und der Lasten, gewährt: da sucht alles eine Freistätte, was sich dort bedroht und gemishandelt sieht. So verlor Frankreich viele tausend seiner besten und fleißigsten protestantischen Bewohner durch die berüchtigte Bluthochzeit und die Aufhebung des Edikts von Nantes, welche neue Hochzeiten der Art fürchten ließ. Andre Staaten gewannen durch Aufnahme der Flüchtlinge. Vornehmlich zeichnete sich Preußen hierin aus, dessen meiste Regenten wohl einsahen, daß aus dem ursprünglich kleinen Staate nur durch ein gerechtes Regiment in jeder Beziehung nach und nach ein großer werden könnte. Darum sagte der größte unter diesen Regenten, der Philosoph von Sanssouci, im preußischen Staate dürfe „Jeder nach seiner Façon" selig werden — was man freilich anstößig gefunden hat, aber nicht so gefunden haben würde, wenn man nur das französische Wort mit dem deutschen Ueberzeugung vertauscht hätte; denn so verstand es eigentlich der lieber französisch als deutsch redende König.

Nach dem Tode dieses großen Fürsten verdüsterte sich

zwar der preußische Horizont etwas in jener Hinsicht. Denn ein frömmelnder Minister, der einst Pfarrer gewesen war und gern alle Menschen nach seiner Weise selig machen wollte, veranlasste ein strenges Religionsedikt, das jedoch keinen langen Bestand hatte. Denn kaum hatte der jetzt regierende König den Thron bestiegen, so bekam der Minister mit sammt seinem Edikte den Abschied, und der junge Monarch erließ bei dieser Gelegenheit unterm 12. Januar 1798 ein musterhaftes Kabinetsschreiben, in welchem er unter andern sagte: „Zur Zeit des verewigten Münch„hausen war kein Religionsedikt, aber gewiß mehr „Religion und weniger Heuchelei, und das geist„liche Departement stand bei Inländern und Ausländern in „der größten Achtung. Ich selbst ehre die Religion, folge „ganz ihren beglückenden Vorstellungen, und möchte um vie„les nicht über ein Volk herrschen, welches keine Religion „hätte. Aber ich weiß auch, daß sie die Sache des Herzens, „des Gefühls und der eignen Ueberzeugung sein und „bleiben muß, und nicht durch methodischen Zwang „zu einem gedankenlosen Plapperwerke herabgewür„digt werden darf, wenn sie Tugend und Rechtschaffenheit „befördern soll. Vernunft und Philosophie müssen ihre „unzertrennlichsten Gefährten sein; dann wird sie „durch sich selbst bestehn, ohne die Autorität derer „zu bedürfen, die sich anmaßen wollen, ihre „Lehrsätze künftigen Jahrhunderten aufzudrin„gen, und es den Nachkommen vorschreiben, wie „sie jederzeit denken sollen.“ — Gewiß ist die Nothwendigkeit einer allgemeinen Gewissens- und Glaubensfreiheit noch von keinem königlichen Munde so nachdrücklich anerkannt worden, als von diesem.

Daß man aber noch jetzt so in jenem Staate denkt, beweist die Allgemeine Preußische Staatszeitung in Nr. 37. des laufenden Jahres, wo bei Gelegenheit der Anzeige eines interessanten Geschichtswerkes vom Professor Bülau (Allgemeine Geschichte der Jahre 1830 bis 1838) auch von den „Jesuiten“ und den „andern Kämpfern des Papstthums,“ von der „Thätigkeit der

Propaganda," von den „verborgnen Fäden," welche „bereits künstlich durch Frankreich, die „Niederlande, England und Deutschland gezo- „gen sind," und von der „kunstreichen Taktik" die Rede ist, welche „überall die Anhänger, wie die na- „türlichen Gegner, zu umgarnen, zu täuschen und, „wie es eben geht, einem Jeden anzukommen weiß. „Viele werden so, ohne es zu merken oder zu wollen, ihre „Mitkämpfer. Aber es ist Alles doch vergebens! Die „Wahrheit, die Gerechtigkeit, die unzerstörbare „Macht der fortschreitenden Vernunft, die Weis- „heit der Staatenlenker, werden die Ausglei- „chung zuverlässig herbeiführen, die künstlich „erzeugte Spannung in den Gemüthern lösen, „und die aus den Gräbern des Mittelalters wie- „der auferstandnen Geister ebenso gut beschwö- „ren, wie die Irrlichter verlöschen, welche sich „auf den Sümpfen der Gegenwart entzünden." — Faxit Deus!

Uebrigens vergleiche man auch noch die kleine Schrift: „Rom gegenüber dem Protestantismus. Anrede „eines des deutschen Prälaten an S. P. Heiligkeit in höchst- „ihrem geheimen Konsistorium über den Vorgang zu Köln" — mit dem schönen Motto: „Vor Allem ziehet die Liebe „an, die das vollkommenste Band ist; und der Friede Christi, „zu welchem ihr als Glieder Eines Leibes berufen seid, „herrsche in euren Herzen!" — Mag der anonyme Verf. dieser Schrift der berühmte und hochverdiente Freiherr von Wessenberg sein oder nicht, ein Ehrenmann, der es mit der Menschheit ebenso gut meint als mit seiner Kirche, ist er zuverlässig. Und was er zum Schlusse der Schrift über das Verhalten der preußischen Regierung, der ersten protestantischen Macht Deutschlands, gegen Rom und die römisch-katholiche Kirche sagt, ist auch so wahr, daß es jeder Unparteiische mit voller Zustimmung unterschreiben wird. Beharrt daher jene Regierung auf ihrem Wege — und sie wird es gewiß — so werden selbst ihre wüthendsten Gegner am Ende mit Beschämung eingestehn müssen, daß

sie es nicht nur mit einer starken, sondern auch mit einer edlen Macht zu thun hatten. Auch urtheilte ganz anders als jene Gegner P. Leo XII. über Preußen und dessen erhabnen König, indem er denselben in einer Unterredung mit dem preußischen Hofrathe Dorow einen „wahrhaft gerechten Herrn aller seiner Unterthanen" nannte, dem das Glück seiner katholischen Unterthanen „ebenso nahe" am Herzen liege, als das seiner eignen Glaubensgenossen — wie D. selbst im 2. B. seiner „Denkschriften und Briefe zur Charakteristik der Welt und Literatur" berichtet. Ganz anders klingt freilich die päpstliche Sprache in den bekannten Allokuzionen Gregor's XVI. Und warum? Weil der König seine Glaubensgenossen in gemischten Ehen nur nicht schlechter gestellt wissen will, als seine katholischen Unterthanen, weil er für beide Theile gleiches Recht fodert! Welcher von jenen beiden Päpsten ist nun, wo nicht der untrügliche, doch der gerechtere Richter? — Ich lege respektvoll die Hand auf den Mund. Mög' es die Nachwelt entscheiden!

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

